Amador Fernández-Savater

HABITAR Y GOBERNAR

Inspiraciones para una nueva concepción política

Epílogo de Rita Segato sobre la transformación social en tiempos de contagio



HABITAR Y GOBERNAR

Amador Fernández-Savater

HABITAR Y GOBERNAR

Inspiraciones para una nueva concepción política





ISBN: 978-84-18273-03-2
Depósito Legal: B.14997-2020

Impreso en Podiprint
Printed in Spain

Ned Ediciones
www.nedediciones.com

«Los amigos —sin partido, sin institucio-
nes, sin referencias fuertes de identidad—
sirven para pensar la vida.»

A lxs amigxs, pues

Y a Ema, meglio tardi que mai =)

ÍNDICE

Hay que continuar, no puedo continuar, voy a continuar.

SAMUEL BECKETT

Pórtico

Este libro recoge textos escritos al hilo de las politizaciones y los debates que han sacudido el panorama político español durante la última década: 15M, asalto institucional, desafío independentista. En ellos se pueden encontrar al menos tres problemas (cada lector encontrará y añadirá luego los suyos propios):

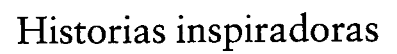
- el primero y más directo sería el de las *imágenes de cambio*. La importancia decisiva de que toda tentativa de transformación social produzca sus propias categorías e imágenes a partir de su propia experiencia, en lugar de tomarlas simplemente prestadas de un modelo previo, lo cual acarrea siempre una pérdida de fuerza y una cierta tristeza (nunca estamos a la altura de los modelos, sino siempre en déficit). En este libro se podrá encontrar una constelación concreta de imágenes —de transformación social, de nosotros, de enemigo, de organización, de estrategia, de conflicto y de tácticas— que fueron propuestas siempre en diálogo con movimientos y prácticas de emancipación.

- el segundo sería una reflexión, ya no sólo sobre las imágenes que necesitamos, sino sobre el *lugar* de elaboración de

esas imágenes, una reflexión que podemos considerar como el «discurso inconsciente» que se va armando por detrás de todo lo que se dice. Crear otras imágenes nos exige seguramente activar otra sensibilidad, partir de otro sitio. Llamamos «paradigma del habitar» a ese otro punto de partida, atento y a la escucha de las potencias que atraviesan las situaciones, en contraste con el «paradigma del gobierno» que ha sido el molde en el que se pensaron clásicamente las revoluciones, ese esquema racionalista por el cual un sujeto —vanguardia o partido— conquista un objeto a través de una ciencia, un modelo ideal y la fuerza de hierro de la voluntad.

- el tercero sería una cierta lectura de las potencias del 15M como «movimiento de la sociedad» más que mero movimiento social. El 15M supuso, en sus prácticas mismas, el esbozo de una *nueva concepción política*: una definición distinta del cambio social, un tipo de *nosotros* abierto e inclusivo, una temporalidad procesual, una organización acéfala y sin centro, una conflictualidad planteada por fuera de la lógica de guerra, una serie de tácticas creativas, una transformación de las formas de vida. Todo esto configura un depósito de saberes y memoria siempre actualizable en los movimientos y luchas por venir. Así leído, por fuera de las instrumentalizaciones politicistas, el 15M deviene un *clásico*: energía siempre activa.

En cada texto vibran estos tres problemas, pero cada uno puede leerse aisladamente: no como la pieza de un todo, sino como fragmento que lo contiene. Cierra el libro una conversación con la filósofa y antropóloga Rita Segato donde nos preguntamos sobre la crisis del coronavirus como «nuevo principio de realidad», es decir no sólo un problema médico o sanitario, sino como desafío a reinventar las mismas ideas de emancipación.



Historias inspiradoras

PRÓLOGO
¿Cómo hacer?
La revolución de los niños perdidos

Hay que empezar por la impotencia, seguramente una de las sensaciones más extendidas en relación con la experiencia política contemporánea. Impotencia para frenar la marcha de unos poderes desbocados y devastadores que nadie ha elegido en las urnas, impotencia para transformar las cosas de manera sustantiva, impotencia de las palabras y los gestos que hemos heredado para nombrar y morder la realidad.

¿Cómo podemos entender esta impotencia? La pregunta, tomada en serio, nos obliga a una revisión radical de nuestra concepción de la política. En la actualidad, esta ha devenido sencillamente en la *gestión*, en un territorio y entre una población concreta, de los imperativos económicos globales (finanzas, circulación de mercancías, etc.). El Estado no desaparece, sino que pierde toda autonomía con respecto a los poderes que definen la realidad y se pone a su servicio. Pero gestionar nunca ha sido pensar a fondo o transformar, sino sólo *modular* lo que se nos presenta como necesario e inevitable, contra lo que nada debe intentarse. Una etimología de la palabra «necesidad» nos la presenta asociada a los siguientes significados: argolla, estrechamiento, sofoco... Es la asfixia de la situación sin salida. Las distintas opciones partidistas, que compiten en las elecciones con el fin de alcanzar el poder estatal, son distintas variantes de *gestión de la misma argolla*.

Esa gestión se rige hoy por un código simple: *gobierno-oposición*. Un código que es un segundo clavo en el ataúd de la impotencia política. El gobierno principalmente pone en marcha una serie de iniciativas cuyo fin último es seguir siendo gobierno. La oposición maniobra a su vez para ocupar los puestos de gobierno. Todas las cuestiones *vitales* —la enseñanza, la salud, el trabajo, etc.— son constantemente *instrumentalizadas* en esas maniobras de poder: no importan nada en sí mismas y por sí mismas, sólo son pretextos para atacar al otro y reforzarse uno. Esto es una obviedad para cualquiera que vea simplemente un telediario y no sea un fanático de alguno de los bandos en competencia.

El código gobierno-oposición segrega un *tercero excluido*: la población, convertida en espectadora y consumidora, mantenida rigurosamente al margen de la decisión en los asuntos que le atañen, reducida a quejarse, votar u opinar en las redes sociales: comportamientos reactivos y manifestaciones, al fin, de una misma impotencia. La mayor catástrofe de la sociedad contemporánea, la base de todas las demás, no es algún tipo de acontecimiento por venir, sino este *tipo de relación con el mundo*: nuestra posición de espectadores de lo que pasa, de consumidores ilusos e indiferentes, de opinadores sabihondos pero sin el cuerpo implicado en una experiencia de cambio. Ninguna transformación social de calado es posible sin una activación de la sociedad, sin salir de la condición espectadora y victimista de la realidad, sin convertirnos en agentes del propio cambio.

«No nos representan», «lo llaman democracia y no lo es», «la lucha es el único camino»: los gritos de los movimientos de los últimos años revelan una inteligencia lúcida de toda esta situación. De cómo la política reducida a gestión, administrada según el código gobierno-oposición y con la población como espectadora, amenaza la vida digna (y la vida a secas) sobre el planeta y supone un verdadero escollo para la transformación social, escollo entendido como dificultad, como obstáculo, como problema, como peligro.

«La lucha es el único camino», sí. Pero ¿qué es luchar? Podemos pensarlo así: es un acto de interrupción colectiva de las maneras establecidas de ver y vivir, una forma de *parar el mundo*, como diría Carlos Castaneda. Y el planteamiento de un nuevo juego de preguntas y respuestas, preguntas sobre la vida en común y respuestas creadoras de nuevas posibilidades de existencia. No preguntas y respuestas abstractas o lanzadas al aire, sino muy concretas, vividas, situadas, efectuadas a través de espacios, experiencias, dispositivos, *hechas con el cuerpo.*

Una lucha es, como dice Isabelle Stengers, la reapropiación colectiva de la facultad de *poner atención*: esa inteligencia práctica y situada que se activa justamente cuando nos *hacemos cargo* de un trozo de mundo del que dependemos y en cuyo interior reside el mundo común entero.

Lo que hace falta por tanto no es más crítica, no son juicios morales o sabihondos lanzados sobre el mundo desde lejos, ni la opinión —por muy mordaz que sea— lanzada contra los temas que pasan ante nuestros ojos por las pantallas, sino activar la capacidad de plantear *problemas propios* (pensamiento) y de ensayar *respuestas encarnadas* (creación). El desafío sin duda más delicado y difícil, pero también más fecundo. Las preguntas perforan el guion que nos propone a diario la sociedad del espectáculo, porque construir un problema propio es muy distinto a opinar sobre un tema enlatado y prefabricado. Y las respuestas suponen un nuevo aprendizaje del mundo a través de la producción colectiva de situaciones y experiencias.

Nuestra capacidad de atención se libera entonces de su captura cotidiana, nuestra potencia de pensamiento se desbloquea, nos volvemos capaces de pensar y actuar a partir de realidades que nos afectan. Salimos de la condición espectadora y victimista, de la queja y la espera permanente, del juicio moral y las generalidades. Y de ese modo desafiamos el *bucle catastrófico* de la gestión.

¿Por qué bucle catastrófico? Porque secuestrando la capacidad colectiva de pensar y actuar en favor del monopolio de los

que saben y pueden, evitando la aparición de nuevos juegos de preguntas y respuestas, limitándose en el mejor de los casos a la contención, a ofrecer «un mínimo de protección» con respecto a los efectos más devastadores de las lógicas de poder y beneficio desatadas, la política devenida gestión oculta y a la vez reproduce las condiciones de las crisis y los males contemporáneos, preparando así de alguna forma nuevos episodios de los mismos desastres: crisis económicas, crisis de refugiados y migrantes, crisis ecológicas, feminicidios, etc.

Los movimientos de las plazas, los nuevos feminismos o ecologismos, las caravanas de migrantes, son algunas de las «situaciones de lucha» que se han ido (re)abriendo estos últimos años, irrumpiendo e interrumpiendo los saberes establecidos, creando nuevos planteamientos, nuevos enfoques y formas de vida, capaces de sacar a buena parte de la población de su condición espectadora, de poner a las sociedades en movimiento. Hay muchas otras, menos conocidas, menos visibles, sin nombre siquiera... Cada vez que se ha abierto una de estas situaciones de lucha, se han desplegado inmediatamente todo tipo de dispositivos de gobierno (represivos, mediáticos, etc.) con el fin de instarnos a «volver a la normalidad». Pero es justamente en esa normalidad donde se incuba la catástrofe, como el huevo de la serpiente. Sólo podemos rebelarnos contra ese destino desastroso averiando la máquina y abriendo *bifurcaciones* en la historia, nuevos caminos. Nos las tendremos que ver entonces con otros problemas —porque no hay final de la historia ni sociedad armónica o reconciliada de una vez por todas—, pero no ya con una congelación indefinida de los mismos.

Vamos a plantear aquí y ahora una distinción entre *política* y *politización*: la política es del orden de la gestión dentro de un marco-argolla dado como necesario e inevitable, mientras que *politizarse* implica hacerse preguntas radicales (de raíz) sobre lo existente. La política remite a una esfera exclusiva de especialistas de la cosa común en los que delegamos, mientras que la poli-

tización ocurre cada vez que abrimos y sostenemos colectivamente preguntas sobre cómo queremos vivir juntos. La política se reproduce como lucha por el poder y sucesión o recambio de dirigentes, mientras que la politización sucede cuando se inventa aquí o allá —sin lugar predeterminado o actores designados, sino por cualquiera— una interrupción de los poderes-saberes establecidos y la aparición de un nuevo juego de preguntas y respuestas.

La politización implica la transformación social —y de nosotros mismos— a través del cuestionamiento radical de objetos y relaciones completamente «naturalizados» hasta el momento: por ejemplo, la relación con el trabajo como explotación, por el movimiento obrero; la relación entre sexos como desigualdad, por el movimiento feminista; la relación con la naturaleza como depredación, por el movimiento ecologista; la desnaturalización de las fronteras y sus regímenes de muerte por parte de migrantes y refugiados...

Sin situaciones de lucha no hay pensamiento, sin pensamiento no hay creación, sin creación no hay nuevos posibles ni transformación social.

¿ES LA REVOLUCIÓN AÚN DESEABLE?

Durante dos siglos al menos, la transformación social se pensó bajo la imagen de la revolución, la toma del poder tras un acontecimiento mayor que corta la historia del mundo en dos. Pero ¿y hoy, después de la experiencia desastrosa del comunismo burocrático del siglo XX? ¿Sigue siendo deseable la revolución? Michel Foucault planteó esta pregunta en una entrevista de 1977, con los ecos aún frescos de Mayo del 68 y en medio de una nueva oleada de testimonios disidentes sobre la realidad de la URSS.

Foucault introduce la pregunta por la posibilidad misma de la revolución, ya no sólo su necesidad o su urgencia en abstracto,

sino la *deseabilidad* de un cambio social radical, sin cuya sombra toda política corre el riesgo de desaparecer, convirtiéndose en politiquería y simple gestión.

> El retorno de la revolución es nuestro problema... (Si la revolución ya no fuera deseable) habría que inventar otra política o algo que la sustituyera. Vivimos acaso el fin de la política. Porque si bien es verdad que la política es un campo abierto por la existencia de la revolución, y si la pregunta por la revolución no puede ya plantearse en semejantes términos, entonces la política corre el riesgo de desaparecer.

Desde aquel 1977, la revolución se ha vuelto ya definitivamente *indeseable,* en el sentido de que su referencia ha perdido toda vitalidad. Sin revolución deseable, dice Foucault, la política se vuelve gestión. Y eso es exactamente lo que ha ocurrido en Europa durante la restauración del orden en los años ochenta y noventa, tras las sacudidas de los años sesenta.

En esta situación de impasse lo viejo no acaba de morir y lo nuevo no acaba de nacer. ¿Qué significa esto?

Las imágenes de cambio propias de la secuencia política del siglo XX siguen aquí, pero no se componen ya con las prácticas, los cuerpos y las experiencias en movimiento. Se vuelven vacías, estereotipadas. Judith Butler dice que el desajuste entre cuerpos y palabras es propio de situaciones de dolor y de duelo: las palabras que se dicen ya no nos alcanzan o suenan huecas, pero no tenemos otras a mano. Así estaríamos nosotros: *huérfanos* de la idea de revolución, atrapados en imágenes de cambio que ya «no nos dicen nada».

Las antiguas imágenes revolucionarias siguen funcionando, pero ya sólo *como imágenes-zombi.* No hacen pasar la potencia, no hacen vibrar el deseo, no acompañan positivamente las prácticas, devienen reactivas y nostálgicas.

Ese desajuste entre cuerpos e imágenes sería otra razón de nuestra impotencia. Es decir, la impotencia no sólo tiene que ver con el

hecho de que *la política* ya no tenga apenas margen de maniobra con respecto a las fuerzas del capitalismo global, sino que afecta también desde dentro a las prácticas y las iniciativas que pretenden cambiar las cosas aquí y ahora. Hay miles de estas prácticas e iniciativas, dice Alain Badiou, pero nos hace falta un nuevo pensamiento de la política, otro vocabulario, otro repertorio de figuras. Las antiguas imágenes como «lucha de clases», «huelga», «nacionalización», «liberación nacional», «dictadura del proletariado», «partido» o «comunismo» han perdido su fuerza, pero ¿cuáles han venido a reemplazarlas? El impasse significa que las prácticas de emancipación no encuentran formas propias.

Hay tristeza o infelicidad política cuando no somos capaces de inventar nuestras propias palabras y herramientas, cuando actuamos y nos medimos según imágenes heredadas de otras luchas, con respecto a las cuales siempre estaremos en déficit, siempre por debajo, siempre en falta.

En medio de esta tristeza emergen actualmente en la izquierda posiciones puramente defensivas o reactivas: el soberanismo, la nostalgia de Estado del bienestar y la apelación a la patria y la Nación se presentan como los únicos horizontes posibles. A falta de una nueva imaginación política, la izquierda se aboca a disputar con la derecha la gestión del miedo, la impotencia y el victimismo de las poblaciones contemporáneas: «nosotros os protegeremos mejor». Es un estrechamiento suicida del ámbito de lo posible.

Si queremos salir de la posición reactiva y defensiva, si queremos pasar a algún tipo de ofensiva —en el sentido de tomar de nuevo la iniciativa con respecto al pensamiento y la acción—, si queremos en suma volver a hacer deseable el cambio social hay que *reimaginar la revolución*. Esto es, *reconcebir* la transformación del mundo por fuera del modelo revolucionario heredado. Repensar y dar a la luz nuevamente el cambio social y todo aquello que lleva asociado: las figuras del nosotros, el enemigo, la organización, la estrategia, el conflicto, las tácticas, el tiempo, el compromiso, el pensamiento, el objetivo, etc.

ATRAVESAR LA IMPOTENCIA

¿Qué hacemos con la impotencia? Hay que atravesarla: no rechazarla, sino salir de ella *por el otro lado*. Tomarla como antesala posible de la creación. A lo largo de las páginas de este libro, veremos aparecer algunos personajes que fueron capaces de hacer este gesto: inventar formas nuevas de pensar-hacer atravesando activamente la impotencia.

Como Antonio Gramsci que, en las cárceles de Mussolini, medita sobre el fracaso de las tentativas revolucionarias insurreccionales en Europa occidental (la intentona espartaquista, los consejos obreros italianos, etc.) y, en medio de esa desorientación, la caída del modelo leninista para Europa, inventa su noción de «guerra de posiciones» o hegemonía, tan fecunda aún.

Como Lawrence de Arabia que, perdido en el desierto, obsesionado por encontrar un modo de plantear la lucha que evite un enfrentamiento frontal donde tiene todas las de perder, alucina (literalmente) durante una noche de muchísimo calor y fiebre cómo hacer de la «desorganización» y el «caos» de las tribus árabes una fuerza guerrillera victoriosa.

Como Ali Abu Awwad que, en una cárcel israelí tras haber participado en la primera Intifada, sigue una huelga de hambre a base de agua y sal que dura diecisiete días, conoce gestos de humanidad de los policías israelíes que le custodian, y cambia desde ahí por completo sus visiones sobre la resistencia y el enemigo animando desde entonces iniciativas de desobediencia civil y humanización del conflicto.

Personajes que se hacen vulnerables, que consienten en sí mismos una fragilización radical de los sentidos que les sostenían hasta ese momento y se vuelven capaces *gracias a eso mismo* de crear algo nuevo, algo distinto, algo más adecuado a las fuerzas en presencia. De convertir la impotencia en nueva potencia y la derrota en un derrotero.

Hay un lado activo de la impotencia entonces, el desasimiento positivo de algo muerto a lo que nos agarrábamos. Todos estamos hoy en una misma encrucijada: el mundo ya no se deja revolucionar como antaño, ni tampoco hay alternativa a la vista, nuestra cabeza se golpea contra un muro, pero es justo en el corazón de esa impotencia asumida que podemos crear algo nuevo.

QUÉ HACER Y CÓMO HACER

Qué hacer es la pregunta por excelencia del esquema revolucionario clásico. Es la pregunta por un *modelo*: el modelo de revolución dominante en el siglo XX, a la vez triunfante (como toma del poder) y fracasada completamente (como experiencia de emancipación).

Hubo desde luego otras revoluciones en el siglo XX, como la mexicana o la española, pero quedaron de alguna manera opacadas por «la sombra de Octubre». Octubre se convirtió en el modelo de toda revolución, en la fisionomía de *la* revolución, exportado por todo el mundo. Las imágenes de cambio de Octubre devinieron las imágenes de cambio por excelencia: de lo que tocaba hacer, de lo que había que pensar, de cómo organizarse, etc.

La toma de poder como objetivo, el Estado como palanca fundamental, el saber como ciencia, la militancia como un tipo de heroísmo, el compromiso como incorporación disciplinada de la idea, el conflicto como lucha a muerte contra el otro, la organización como vanguardia consciente estructurada en Partido, la revolución como acontecimiento mayor que rompe en dos la historia del mundo...

Este modelo arraiga en lo que podríamos llamar el «paradigma de gobierno» propio del pensamiento o la metafísica occidental, según la cual un sujeto —armado de ciencia, organización y fuerza de voluntad— somete un mundo-objeto y lo modela, lo fuerza, elevando el ser al deber ser. En los textos de este libro no haremos un balance de este modelo y su «desastre oscuro», según lo llama

Alain Badiou en su reflexión histórica sobre el comunismo autoritario, sino que interrogaremos la posibilidad de un desplazamiento: de la pregunta de *qué hacer* a la pregunta por *cómo hacer.*

Si qué hacer es la pregunta por un modelo, cómo hacer es la pregunta de los *niños perdidos.* La revolución que viene es la revolución de los niños perdidos, diríamos en la estela del colectivo Tiqqun.

Niños perdidos porque tienen más preguntas que otra cosa, una condición difícil de sostener, de mucho desamparo, en medio de la urgencias que parecen exigirnos medidas inmediatas.

Niños perdidos porque ya no encuentran guía segura en el poder del Texto o de la Ciencia, «omnipotente por verdadera».

Niños perdidos porque no tienen lengua sabia, sólo lengua común.

Niños perdidos porque no contestan el orden y el saber establecidos con otro orden y otro saber en la cabeza, sino que interrumpen, preguntan, desertan, ensayan y tientan, a través de la experiencia y el *tacto.*

Niños perdidos porque no miran el mundo desde un Estado, a derribar o conquistar, presente o futuro, desobedeciendo así la llamada «ley de la oscilación».

Niños perdidos porque no buscan adueñarse de un centro (centro de poder, centro de saber), pero tampoco instalarse en los márgenes o la periferia, sino *emborronar* la diferencia entre ambos.

Niños perdidos porque ya no buscan gobernar, ni ser gobernados, sino devenir y permanecer *ingobernables.*

Niños perdidos porque comen su propio trigo, sin esperar a mañana.

Niños perdidos cuyo no-saber no es ignorancia, sino potencia de pensamiento.

Niños perdidos que no esperan finalmente encontrarse, sino que asumen que la pregunta por *cómo hacer* es una pregunta interminable, inagotable.

Así, como niños perdidos, tanteamos las revoluciones del siglo XXI. Sin disociar ya nunca jamás *lo que* se quiere de *cómo* se quiere, tal y como ocurría en la vieja pregunta de *qué hacer* donde la finalidad justificaba los medios más aberrantes, sino aceptando que los medios prefiguran ya los fines o incluso que no hay más que medios, medios sin fines, «medios puros».

HISTORIAS INSPIRADORAS

¿Cómo hacer? es una pregunta que se plantea entonces cada vez, cada vez que hay práctica de emancipación, en circunstancias siempre concretas y determinadas, nunca en abstracto, nunca de una vez por todas.

¿Quiere decir esto que cada experiencia es intransmisible, por puntual, situada, circunscrita, efímera, local o localizada? De nada serviría entonces me parece la pregunta por otras imágenes de cambio.

Puede haber resonancias entre experiencias. Lo que hacen algunos *aquí* puede convertirse en recurso e inspiración para otros *allí.* Hay historias capaces de trasladar algo de una situación a otra, poniendo así las experiencias en circulación, haciéndolas *volar.* Es lo que animó a Gramsci a escribir sus cuadernos en la cárcel, a Lawrence a escribir (¡dos veces, después de perder el manuscrito!) su diario árabe, a Ali Abu Awwad a participar en mil y un encuentros. Transmitir la experiencia.

Quisiéramos que este fuera un libro compuesto por esas historias. *Historias inspiradoras* para el hacer, útiles pero no utilitarias. Historias que logren sugerir más que establecer. Historias cuyo «mensaje» esté más en quien las escucha que en el que las cuenta. Historias capaces de sacar a luz posibilidades silenciadas, como decía Walter Benjamin, que no se unifican en teoría o ciencia pero pueden engarzarse en *constelaciones,* ordenaciones móviles de imágenes y conceptos.

Jean-François Lyotard distingue entre «signos» e «intensidades»: para transmitirse, las intensidades —de una experiencia, de una invención, de una situación— requieren inevitablemente de signos, se registran en signos. Cada uno de esos signos tiene dos costados: uno, hecho de información, es la descripción de lo que pasó, la clasificación, los datos; otro, hecho de energías y afectos, es el costado que hace pasar emociones que nos desplazan y conmueven. La experiencia convertida en signos corre siempre el peligro de convertirse en algo inerte, datos y simple información. Esta subordinación de la intensidad a los signos es la manera de leer dominante en Occidente, donde entender significa repetir. Pero el signo es también otra cosa: signo-afecto o signo-tensor que nos pone en movimiento y da lugar a algo nuevo. Leer no es entonces descifrar una información y repetirla, sino dejar pasar esa energía en nosotros y recrearla.

Lectura por afectos o lectura por signos. Si la lectura es por signos, la historia se escucha intelectualmente, se transmite y se reproduce idéntica a sí misma. Corre el riesgo de convertirse en el ejemplo de un modelo: «así hay que hacer las cosas». Si la lectura es intensiva o por afectos, la historia nos toca y conmueve, pero como una historia singular que se presta a ser de nuevo singularizada. Nos solicita una *reapropiación.* Es la diferencia que establece Walter Benjamin entre símbolo y alegoría: el símbolo es idéntico a sí mismo, la alegoría es inestable; el símbolo remite a totalidad (a modelo, a serie), mientras que la alegoría es fragmento y ruina.

Entonces, a pesar de lo que puedan sugerir las expresiones que haya usado hasta aquí, no se trata de cambiar un imaginario por otro, un imaginario viejo por uno nuevo o algo por el estilo, sino de *inventar otra relación con las imágenes*, también con las del pasado, también con las de aquel imaginario que abandonamos.

En este sentido podemos afirmar lo siguiente: no hay *buena imagen,* en todo caso *imágenes buenas.* ¿Qué significa? La potencia que surge en un momento histórico determinado no se refiere a una imagen previa. *La potencia no tiene imagen,* como dice Jun

Fujita. No hay «buena imagen» significa que no hay modelo. La «imagen buena» sería entonces esa que, aquí y ahora, deja pasar la potencia. La que nos permite ver y valorar las potencias que de otro modo pasarían desapercibidas o minusvaloradas. La que muestra e intensifica lo que hay. La que activa nuestra atención a la experiencia presente, a *lo que está pasando*.

UN IMAGINARIO PAGANO

En definitiva, no hay buena imagen, sino buena relación con las imágenes. Podríamos llamar «pagana» a esa relación con las imágenes. ¿En qué sentido?

Maurizio Bettini, en su *Elogio del politeísmo*, explica muy bien el carácter *plástico* del imaginario pagano: siempre abierto, reapropiable, singularizable, lo que permite por ejemplo a los romanos hacer su propia «versión» del panteón griego y a cada romano componer una especie de «belén» personal. Es una religión de *traductores*, dice Bettini.

Un imaginario *pagano* de la transformación social sería una especie de humus o semillero de imágenes siempre abiertas a su actualización. Donde ninguna excluye a otras y cada una admite diferentes traducciones. Donde no hay signos que sean sagrados o intocables, sino siempre profanables por el uso.

Un «panteón» infinito, inclusivo e incluyente incluso con las viejas imágenes de *la* revolución, una vez destituidas convenientemente de su principio exclusivo y excluyente. Es una idea de Rita Segato.

Frente a la Imagen-Modelo, a la imagen sagrada, a la que tiene el repertorio entero de lo que puede o debe pasar, una proliferación de imágenes, todas en minúsculas, así como todos los dioses paganos son también menores.

El poder pasa del Texto al lector, del autor al receptor. El imaginario pagano de cambio es un tipo de tradición que vive de su

traducción incesante, de la *traición* constante a los signos para hacer pasar las intensidades. La fidelidad es con las intensidades y no con los signos: con la energía contenida en la historia de la CNT, por ejemplo, no con la repetición de los signos de la CNT (la bandera, las siglas, los principios).

La pregunta es siempre cómo inventar nuevas formas para reactualizar y *dejar pasar* las energías que contuvo tal o cual experiencia del pasado.

LOS TEXTOS DE ESTE LIBRO

Los textos que hemos reunido aquí reflexionan sobre la cuestión de las imágenes de cambio y proponen una cierta «constelación» de ellas. Están escritos en muchos casos en el clima del movimiento 15M. Esa era la potencia que se trataba de intensificar, revirtiendo en lo posible el peso devastador de las imágenes convencionales sobre el movimiento, según las cuales el 15M estaba siempre en déficit: mal organizado, poco eficaz, blando y sin estrategia, etc.

Nos propusimos entonces traer imágenes inspiradoras al 15M para hacer ver y valorar mejor sus potencias. La «ficción política» de Jacques Rancière, la distinción entre *el* enemigo y *lo* enemigo de Juan Gutiérrez, la «no batalla» de Lawrence de Arabia, la «guerra de posiciones» de Antonio Gramsci, la «red» según Margarita Padilla, las «bandas partisanas» según Valerio Romitelli, etc.

El 15M funciona como «extra-texto» (Silvia Duschatzky): lo que desborda el texto, lo ilumina, lo justifica. Leídos años más tarde, estos artículos corren el peligro de abstraer esa propuesta concreta de imágenes de la situación en que fueron propuestos, como si fueran imágenes que valiesen en sí mismas, en abstracto, siempre. Disuelto el contexto del 15M, el lector tiene que trabajar por su cuenta para evitar esa reificación, traduciendo y actualizando las imágenes a situaciones y experiencias presentes, paganizando.

En su día trajimos historias inspiradoras al 15M, y ahora contamos el propio 15M como historia inspiradora para otras luchas y experiencias presentes y futuras.

Así como antes hemos dicho que el modelo revolucionario arraigaba en cierto «paradigma del gobierno», dominante en el pensamiento occidental, la constelación de imágenes propuestas aquí remite en cierta manera a una matriz común: pensar el cambio o la transformación social como *una potencia que crece.* Una potencia compuesta de muchas potencias, potencias más rotundas o más tenues, a veces imperceptibles, que hay que aprender a sentir para impregnarse de ellas, para expandir e intensificar.

Acompañar la potencia que crece: es lo que define el paradigma del habitar, en contraposición al paradigma del gobierno, basado en la toma de poder.

Desde ese paradigma, hay que redefinirlo todo: la militancia como el compromiso concreto de cuidado de esa potencia; el conflicto como la defensa de la potencia o la apertura de nuevos pasajes para ella; la temporalidad del cambio como el tiempo de un proceso, un proceso de crecimiento que no es lineal ni por etapas, sino que tiene mareas altas y bajas, etc. Este cuidado atento a la potencia es un rasgo común a otras «constelaciones» de imágenes de cambio que se tejen y proponen hoy por otras partes.

Este libro refleja muy fielmente un «método» de trabajo, en el cual mi palabra se mezcla constantemente con la de otros: leyendo *promiscuamente* a algunos autores para conectar sus ideas con la realidad en curso, dando la palabra en entrevistas y conversaciones a personas que pueden hacer una aportación valiosa en un momento y una situación concreta, usando mi palabra para introducir la de otros. Todo ello en distintos formatos que se han respetado aquí: ensayos más densos, notas de coyuntura, relato de situaciones, etc. Y siempre en conversación con amigos cuyos nombres se citan al final de cada uno de los artículos.

En el impasse y el déficit de imaginación política, vuelve la pregunta de *qué hacer.* La respuesta es «ganar», sin mucha más

especificación. Ganar significa tomar el poder, ya no por la vía de las armas, sino por la vía electoral. Hemos podido comprobar de cerca cómo esa «victoria» puede ser también e inmediatamente una derrota: la impotencia para realizar cambios sustanciales, la reproducción de las mismas formas de hacer que se decían combatir e incluso la autodestrucción a través de ellas. Si el qué se separa del cómo, *ganamos (quizá) pero perdemos (seguro).*

El retorno de la revolución es nuestro problema. Pero la pregunta por la revolución ya no se deja plantear en los mismos términos del siglo XX. *¿Cómo hacer?*

REFERENCIAS

Isabelle Stengers, Philippe Pignarre, *La brujería capitalista* (Hekht, 2018).
Michel Foucault, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones* (Alianza, 1981).
Christian Laval y Pierre Dardot, *La sombra de octubre* (Gedisa, 2017).
Comité Invisible, *A nuestros amigos* (Pepitas de Calabaza, 2014).
Tiqqun, *Cómo hacer* (localizable en la red).
André Glucksmann, *Los maestros pensadores* (Anagrama, 1978).
Walter Benjamin, *Escritos políticos* (Abada, 2012).
Esther Cohen editora, *Glosario Walter Benjamin, conceptos y figuras* (UNAM, 2012).
Jean-François Lyotard, *Economía libidinal* (FCE, 1990).
Jun Fujita, *Cine-capital* (Tinta Limón, 2014).
Maurizzio Bettini, *Elogio del politeísmo* (Alianza, 2016).

¿HAY QUE GUARDARSE LA MEMORIA EN EL BOLSILLO? SOBRE HERENCIAS SIN TESTAMENTO

Mi amigo J. L. bajó exultante a la Puerta del Sol el 17 de mayo de 2011. «Quería celebrar lo que había pasado», me explica, refiriéndose a la reocupación masiva de la plaza por la gente después del desalojo policial de la madrugada anterior. Llevaba una botella de whisky en un bolsillo —para compartir con los amigos desalojados— y una bandera republicana en el otro. Pero la fiesta no era tal y como la imaginaba. No llegó a sacar ninguna de las dos cosas. Según entró en la Puerta del Sol, se dio cuenta de que «esto no es un botellón», como pudo leer luego en los carteles, y que allí, por primera vez en su vida política, la enseña tricolor estaba fuera de lugar porque la cosa no iba de banderas. Cerró las cremalleras de ambos bolsillos. ¡Cualquiera entendía aquello a la primera!

Los símbolos que los habitantes de la plaza utilizaban para expresarse, comunicarse y reconocerse no remitían a tradiciones de largo recorrido histórico, sino que más bien eran invenciones sobre el terreno, *situacionales*. En lugar de la bandera republicana, la bandera egipcia o la islandesa. En lugar del rostro del Che Guevara, la máscara de Guy Fawkes popularizada por Anonymous. En lugar del puño alzado, las *manitas* al aire. Y lo mismo ocurría con las palabras y los términos que se usaron para nombrar el *nosotros* que surgía improvisadamente en cada plaza del

país: «indignados», «personas» o la simple fecha 15M no designaban ninguna identidad previa, ninguna filiación política o ideológica reconocible, sino que se presentaban como *referencias abiertas en las que cualquiera podía incluirse.*

UN CORTE LIBERADOR

El rechazo a inscribir el sentido de su acción en la historia nacional, en una identidad o una tradición política consolidada, le valió al 15M el calificativo peyorativo de «adanista», que condenaba al movimiento por la ingenuidad o el orgullo de creer que el mundo empezó el 15 de mayo de 2011 en la Puerta del Sol y, según la cita de Descartes, ni siquiera querer saber si existió alguien o algo antes.

¿Es así realmente? En mi opinión, la «amnesia» del 15M no tenía que ver con el orgullo o la ingenuidad, sino más bien con la aguda intuición de que cierta referencia al pasado podía impedir: 1) hablar del presente, 2) hablar del presente con mucha gente y muy distinta, 3) hablar del presente en formas y modos no determinados a priori. Es decir, sólo desordenando el tablero de ajedrez de «las dos Españas», que define en nuestro país el mapa de lo posible, era posible empezar a jugar a otro juego.

Ni PSOE ni PP, ni Cope ni Ser, ni *El País* ni *El Mundo*, las plazas se negaron a posicionarse en un tablero previo, a pensarse como una España contra otra, prefiriendo partir de problemas concretos que atraviesan transversalmente a toda la población: contratos-basura, hipotecas-basura, democracia-basura, vidas-basura. Redibujando, a partir de esos problemas compartidos, todas las posiciones: quién es amigo y quién es enemigo. Inventando, para elaborar políticamente las afectaciones comunes, formas *propias* de hacer y decir.

No digo tanto nuevas como propias porque hubo memorias que sí funcionaron a pleno pulmón en la plaza. Sobre todo la que

se denomina «memoria inconsciente»: los recuerdos que incorporamos (que llevamos en el cuerpo) sin tematizarlos explícitamente, una herencia que no sabemos muy bien de dónde viene y por eso quizá fluye tan bien, una herencia sin nombre y sin acto de nombramiento. Pienso por ejemplo en los símbolos que se hacían con las manos en las asambleas para organizar las discusiones entre miles de personas. En el movimiento antiglobalización ya se usaban y seguramente vienen de antes. Esa memoria *práctica*, que se transmite sin asignar identidades ni encarrilar los planteamientos, circuló como un virus en las plazas. No se quedó en los bolsillos de nadie.

Si el 15M hizo palanca en la amnesia no fue por un rechazo de la memoria como tal, sino por un rechazo de *ciertas* configuraciones de la memoria que tienden a imponerse automáticamente, como por defecto:

- una *memoria cerrada*, excluyente de otras memorias: se excluyen las memorias que vienen «desde fuera» de un nosotros que se presupone (tal o cual identidad: de izquierdas, republicanos, etc.). Es la memoria-trinchera.
- una *memoria obligatoria*, que convierte al pasado en un modelo que exige traducciones literales, repeticiones. Es la memoria-fetiche.

LA MEMORIA COMO BIEN COMÚN

El 15M puso patas arriba el orden simbólico y político que rige este país desde la Transición, abriendo lo posible hasta el punto de que durante años se pudo soñar con los pies en la tierra en un «proceso constituyente» (que, visto lo visto después, hubiese sido tan saludable). Es lo primero que hay que saber ver y valorar, despegándonos de las etiquetas fáciles como «adanismo». Antes del corte liberador del 15M, sólo existía una oposición al estado de

cosas dividida estérilmente entre la izquierda oficial y los diferentes guetos extraparlamentarios, con la gente común como espectadora.

Entonces, ¿hay que guardarse necesariamente la memoria en el bolsillo? ¿O se puede, a partir del corte liberador con las memorias que asfixian, reinventar una memoria activa, reproponer historias del pasado para el presente? Me parece importante pensarlo, por dos razones al menos.

En primer lugar, los movimientos sin memoria, pertrechados únicamente con lo que tienen al alcance de la mano, inconscientes de la memoria que ya está actuando en ellos, corren el peligro de generar nuevas «cruzadas de los niños»: demasiado flotantes, inconsistentes, sin mucho aliento.

En segundo lugar, los problemas de los que no nos hacemos cargo dejan abiertas de muy mala manera las heridas. Gerald Brennan tituló hace ochenta años *El laberinto español* a su libro sobre los antecedentes sociales y políticos de la guerra civil. España sigue siendo hoy un laberinto hecho en buena parte de mil heridas que aún sangran y no se pueden simplemente «olvidar». La Cultura de la Transición propuso la arquitectura del régimen político del 78 como marco de convivencia superador de los conflictos que marcaron la historia española en el siglo XX. Nos prometió que las heridas sanarían gracias a la incorporación plena y entusiasta de todos al carril de prosperidad infinita de la modernización capitalista. Y a esa promesa le llamó «consenso». Ese consenso ha estallado hoy en mil pedazos y todas los agravios de la historia nacional se activan de nuevo en un contexto global: democracia de baja intensidad, encaje territorial, desigualdad económica, autoritarismo del sistema político, etc.

El desafío planteado por el 15M se escapaba por la tangente de la alternativa infernal entre la división social («las dos Españas») y la calle vacía como imagen ideal de la democracia (el consenso despolitizador de la Cultura de la Transición). ¿Qué tipo de memoria podría «educarnos» en otras formas de democracia y

convivencia? Habría que pensar en una memoria *como bien común*: no de «estos» o de «aquellos», de «estos» contra «aquellos», sino de todos y de nadie pero no plana, sino conflictiva.

Sólo un par de apuntes, en esta primera aproximación a un tema bien complejo y delicado, sobre cómo podría ser esa memoria común (o del 99%):

- una *memoria abierta*. Sin duda la memoria es selectiva. Ese sesgo no se puede eliminar, pero sí trascender en una memoria capaz de abrirse en todas direcciones, incluso a una contramemoria cerrada y desafiante que la desmiente, con espinas. Una memoria abierta *no sería una sola memoria para todos*, sino más bien el diálogo —difícil, nunca armonioso, siempre en tensión y chirriando— de diferentes memorias.
- una *memoria inspiradora*. Borges explicó en una sola frase lo que tengo aquí en la cabeza: «un autor *inventa* a sus predecesores». La memoria obligatoria nos aplasta bajo el peso de referencias en las que supuestamente nos tenemos que reconocer y *a cuya altura nunca estamos*. Por el contrario, la memoria inspiradora no consiste en una antorcha o un relevo que simplemente nos viene dado, sino en el trabajo de *inventar* nuestras propias conexiones con el pasado, cercanas o lejanas en el tiempo y en el espacio, más esperables o completamente inesperadas. Pienso por ejemplo en la inspiración que supuso para alguna gente del 15M la imagen de cambio social que propone la revolución de las mujeres en el siglo XX: anónima y colectiva, cotidiana y gota a gota, no centrada en la épica ni el acontecimiento, sin toma del Palacio de Invierno o de la Bastilla.

«Nuestra herencia no está precedida de ningún testamento», decía el poeta René Char. Cuanto más afectada esté por los desafíos del presente la mirada de quien busca y rebusca en el pasado, más

capaz será de encontrar recuerdos vivos y resonantes. Rutas orientadoras para un futuro común. Iluminaciones.

Este texto se alimenta de mil conversaciones mantenidas los últimos años, con Germán Labrador, Pablo Sánchez León, Jorge Alemán, Isabel Vericat, Ángel Luis Lara, Emanuela Borzacchiello, Sabino Ormazábal, Antonio Lafuente, José Enrique Ema, José Miguel Fernández-Layos, Álvaro García-Ormaechea, Álvaro Rodríguez.

Y, muy especialmente, de la reflexión de Juan Gutiérrez y del trabajo del grupo Memoria y procomún *en Medialab Prado sobre la memoria de las «hebras de paz de vida».*

DOS POSDATAS (2019)

1. «Cuanto más afectada esté...» Sobre amor y memoria.

En *Meditación sobre el poder*, Eugenio Trías dedica algunas páginas muy bellas y potentes a la relación entre amor e historia. Sólo el amor puede devolver la vida al pasado. Sólo el historiador o investigador *enamorado* puede revivir un momento o una época. «En virtud de ese conocimiento —tal es la magnitud de fuerza del amor— toda una época puede ser revivida y reconstruida.»

Nos enseñan que el conocimiento histórico debe ser crítico, distanciado, despegado. Pero no. Sólo el amor al pasado es capaz de vivificarlo. «Recordar no es una operación de simple nostalgia: consiste en dar de nuevo vida a lo que ha dejado de tenerla». Hay vida si sigue pasando electricidad entre el pasado y el presente, el amor es el modo de devolver energía al pasado. «Y de tal manera se roba al vampiro de la muerte una de sus almas encarceladas.»

2. «Un autor inventa a sus predecesores.» Sobre memoria y actividad.

Se recuerda por y para el presente, desde el presente. Es una chispa que nace en el presente (una pregunta, una búsqueda) lo que hace que miremos al pasado y lo encontremos fecundo: vivo, abierto, inspirador.

No se trata, dice Walter Benjamin, de conocer el pasado «tal y como ha sido», sino de «apoderarse de un recuerdo que relampaguea en un instante de peligro». ¿Cuál es ese peligro? El apagamiento de la energía en nombre del pasado entendido como cadena de datos, masa de hechos, tradición como identidad.

«Hay que arrancar de nuevo la tradición al conformismo que siempre se halla a punto de avasallarla (y esto en cada época).» ¿Cómo? Evocando historias inspiradoras que «hacen saltar el continuo de la historia» porque traen un recuerdo intempestivo al presente, arrancan un detalle a la prisión del contexto.

Un momento del pasado no se explica «por lo que vino luego»: la Revolución francesa por Napoleón, la Comuna de París por la masacre de los comuneros, el 15M por Podemos. Son dos presentes los que se hablan, dos *aquí-ahora*. Esa es la «cita secreta entre generaciones pasadas y la nuestra» de que habla Benjamin, «el salto de tigre al pasado».

I

Reimaginar la revolución

La imagen dominante de la revolución nos la presenta como un acontecimiento mayor que corta radicalmente la historia del mundo en dos: el viejo y el nuevo mundo. ¿Podemos reimaginarla como un proceso, *con mareas altas y bajas, como una generalización masiva de efectos muy concretos y locales, como una potencia que crece a veces silenciosamente, como una resultante imprevisible de fuerzas? Habría que dotarse para ello de una racionalidad política más compleja, más rica y menos lineal.*

Textos:

- ¿Salir del siglo XX? El problema de las imágenes de cambio
- Michel Foucault: una nueva imaginación política
- Reabrir la cuestión revolucionaria (lectura del Comité Invisible)
- Un tiempo de revueltas (lectura de Alain Badiou)
- Resistir es crear: entrevista con Miguel Benasayag

¿SALIR DEL SIGLO XX?
EL PROBLEMA DE LAS IMÁGENES DE CAMBIO

Dice el filósofo Gilles Deleuze: «Hay imágenes de pensamiento que nos impiden pensar». Es decir, tenemos imágenes de lo que supone pensar (un esfuerzo de la voluntad, un trabajo académico) que bloquean el pensamiento. ¿Podríamos decir igualmente que hay «imágenes de cambio» que nos impiden cambiar? Imágenes de lo que supone el cambio (en este caso, social o político) que bloquean en la práctica el cambio mismo.

Estas «imágenes» de que hablamos son modelos difusos, ideas preconcebidas. Organizan nuestra mirada: lo que vemos y lo que no, lo que valoramos y lo que no. Y tienen a la vez una función de orientación: nos ayudan a movernos en lo real, en lo que pasa (o nos desorientan, si no son adecuadas). Son al mismo tiempo lente y brújula.

Hay imágenes de pensamiento que nos impiden pensar. Hay imágenes de cambio que nos impiden cambiar. Entonces, para pensar o cambiar, necesitamos dotarnos en lo posible de otro *imaginario*: depósitos o semilleros de imágenes que organicen nuestra mirada de otro modo, que nos orienten en sentido diferente. Otras lentes, otras brújulas.

LA IMAGEN REVOLUCIONARIA DE CAMBIO

La imagen de cambio por excelencia durante al menos dos siglos —pongamos, desde 1789 hasta finales de los años setenta— ha sido sin duda la imagen revolucionaria. Nunca consistió en una sola imagen, sino más bien en una constelación: imagen de cambio, pero también de militancia, de conflicto, de objetivo, de organización, etc. Es decir, una determinada concepción de la transformación social implica una red o un haz entero de imágenes: modalidades de compromiso, formas de antagonismo, figuras del enemigo, esquemas organizativos, etc. La imagen de cambio es siempre imagen de imágenes.

¿Cómo caracterizar la imagen revolucionaria de cambio? Podemos tomar un primer apoyo en Hannah Arendt. En los primeros capítulos de su libro *On revolution*, al preguntarse por el significado de la revolución, Arendt destaca dos detalles de la Revolución francesa: la ejecución del rey y el nuevo calendario —como se sabe, abolido el viejo mundo, la Revolución marca el año I de la nueva era y cada mes es rebautizado: Brumario, Pluvioso, Germinal, Termidor, etc.—. Esos dos símbolos (bien materiales) nos remiten muy directamente a una cierta imagen del cambio revolucionario: consiste en el derrocamiento del orden antiguo y en un nuevo comienzo, un comienzo *absoluto*.

La imagen revolucionaria de cambio está determinada por un corte, una discontinuidad radical entre lo viejo y lo nuevo. Todo ello atravesado por la idea de «necesidad histórica» que Arendt detecta en las metáforas de los discursos revolucionarios: «corriente irresistible», «tempestad irrevocable», «vendaval imparable», etc. La revolución es un cambio radical y al mismo tiempo necesario.

No por casualidad la filosofía hegeliana será el «lenguaje del cambio» durante dos siglos: su «sistema de imágenes» (dialéctica, negación, superación) permite sostener y resolver esa aparente paradoja de un cambio absoluto y a la vez absolutamente necesa-

rio. Mi amigo Juan Gutiérrez habla del «pasodoble del No» marxista y hegeliano: la negación de la negación (la negación de lo que niega la humanidad) nos conduce a la afirmación (un mundo y un hombre nuevos).

LAS UTOPÍAS PEDAGÓGICAS DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA

En los trabajos del historiador Bronislaw Baczko sobre las utopías pedagógicas de la Revolución francesa, podemos encontrar algunos desarrollos empíricos concretos a los análisis de Arendt. Aunque la mayoría de proyectos educativos revolucionarios sólo se pusieron en práctica con posterioridad, y con las mil limitaciones y contradicciones que impone lo real a los sueños, las utopías pedagógicas nos dan a ver muy claramente cuáles y cómo eran las imágenes revolucionarias en acción entonces.

¿Cuál es el mayor desafío de la revolución? La revolución es ruptura y discontinuidad radical, pero para persistir, reproducir y durar tiene la necesidad de crear «un pueblo nuevo», un pueblo completamente emancipado del peso del pasado. El objetivo principal de la revolución es «formar al Hombre nuevo para la Ciudad regenerada». Hombres nuevos liberados al fin de los prejuicios, hechos a la medida del tiempo que se abre, modelados como arcilla por una potencia educativa considerada casi omnipotente.

El primer paso es eliminar los viejos errores, las viejas supersticiones, los viejos tabúes. Sólo así puede edificarse un mundo enteramente purificado, en todos sus detalles. «Hay que destruir el pasado hasta en sus últimos vestigios...» No se trata de unos cuantos cambios, de un puñado de reformas. Por cualquier mínima rendija puede colarse el viejo mundo de nuevo, con su lote de ignorancias y opresiones. De hecho, los revolucionarios nunca dejaron de achacar el «fracaso» de sus aspiraciones al complot siempre renovado de lo viejo, lo que justificaba el recurso terrorista a la guillotina como pedagoga suprema.

Es en la escuela donde se juega el porvenir de la República. Allí se corregirán los errores y se transmitirán nuevos saberes. Pero no sólo: la escuela debe apoderarse de la imaginación y las pasiones humanas, generar nuevos comportamientos: «maneras francas, lenguaje sin grosería, el temperamento y el porte de un hombre nuevo».

Un debate crucial se abre enseguida: el sueño de formar al hombre nuevo presupone al formador ideal, pero ¿dónde encontrarlo? ¿Quién instruirá a los instructores? Algunos van todavía más allá: ¿no es la misma idea de escuela otro «vestigio del pasado»? Es lo que argumentan los más radicales seguidores de Rousseau: la sociedad (revolucionaria) misma es la mejor escuela. El nuevo orden debe poder «respirarse» a cielo abierto, en las asambleas revolucionarias y las sociedades populares, en el nuevo calendario y la nueva toponimia, en las fiestas cívicas y el recién creado sistema de pesos y medidas. La educación del «hombre nuevo» no debe tener límites espaciales ni temporales, sino que debe «absorberse» directamente de las cosas, en lugares de formación permanente, ser ubicua.

En cualquier caso, la escuela como modelo de sociedad, sostenida en una fuerte organización estatal y una nueva élite de maestros-legisladores ilustrados, y la sociedad revolucionaria como escuela de costumbres, asumen el principal reto revolucionario: romper con la «vida orgánica» (la familia, las comunidades de nacimiento) y «elevar las almas al nivel de la Constitución»; colmar la brecha o el intervalo entre el hábito y la ley, entre la vida como es y la vida tal como debiera ser; «imaginar la perfección y realizarla enseguida».

Los niños, la infancia, serán el objeto principal de las utopías pedagógicas revolucionarias, como «página en blanco» sobre la que puede escribirse infinitamente. El niño como pueblo por venir. El pueblo como el niño que educar o reeducar. La Revolución francesa es, según Michelet, «la gran revolución de la infancia».

EL *ÁNGEL* DE LA REVOLUCIÓN CULTURAL CHINA

La idea-imagen de la revolución inaugurada en 1789 no se agota allí, sino que impregna como modelo de referencia e inspiración dos siglos de tentativas revolucionarias de transformación social en muy diferentes versiones, según los contextos.

Acerquémonos por un lateral a la Gran Revolución Cultural Proletaria de Mao Zedong. En 1975, dos intelectuales y militantes maoístas franceses, Guy Lardreau y Christian Jambet, publican *El Ángel*, un libro que se plantea hacer balance de la experiencia del maoísmo francés de los años sesenta y setenta. Una experiencia que se vuelve masiva curiosamente *después* de la revuelta profundamente libertaria de Mayo del 68. Cientos de jóvenes rompen entonces con su medio (familiar, geográfico, social) e ingresan en las fábricas francesas, donde tratan de mezclarse con el proletariado industrial y ayudarle a superar el marco organizativo clásico de la CGT, el corsé que había asfixiado la potencia subversiva del Mayo.

En 1974 se disuelve la gran experiencia organizativa maoísta de la Gauche Prolétarienne (Izquierda Proletaria) y una crisis de sentido se apodera de sus militantes. Por esos años, además, se divulgan profusamente los testimonios disidentes sobre la China que ellos idealizan, un país que en cierto modo funciona como mito inspirador al margen de su propia realidad histórico-social. *El Ángel* pretende ser al mismo tiempo una revisión autocrítica (pero no arrepentida) de la experiencia y una reactualización de su apuesta: «el Ángel que anunciamos ha sido siempre vencido, terminará triunfando en una revolución inaudita». Un libro extraño y original, violento e intenso, hermoso a su manera (fría, metálica...) que nos permite captar algunas imágenes de cambio del maoísmo. Ese Ángel mismo es imagen de cambio y rebelión...

Para elaborar el balance, los autores se apoyan en una relectura de los textos del cristianismo antiguo, planteando una analogía entre la experiencia maoísta y la de los primeros cristianos. ¿En

qué sentido? En ambos casos estamos ante movimientos de masas: uno (ascético) en el mundo helenístico, otro (político) en el capitalismo moderno. Los dos consisten en una revolución cultural —más allá de la revolución política e ideológica— que pretende «alcanzar al hombre en lo que tiene de más profundo». Y en ambos hay una visión dualista/maniquea del mundo según la cual existen dos Vías y dos Espíritus (la Luz y las Tinieblas) y entre ellas se trata de zanjar, decidir.

No hay que esperar el comunismo como desenlace automático de la dinámica de los modos de producción, la revolución es el gesto colectivo que rompe en dos la historia del mundo: ese voluntarismo radical es la diferencia entre el maoísmo y otras corrientes marxistas-leninistas.

Entonces, por un lado, violencia y furor en la inversión deliberada de todos los valores, lucha sin cuartel contra los restos ideológicos del viejo mundo. Un esfuerzo titánico por extirpar aquello que se reproduce desde la noche de los tiempos; anti-cultura radical donde la posición del revolucionario se confunde en un primer momento con lo salvaje y lo asilvestrado. En el caso del cristianismo, la furia destructora pasa por el rechazo del trabajo, el odio al cuerpo y al sexo mismo; en el caso del maoísmo, por el odio al Pensamiento (el deseo de saber por saber, la curiosidad vana), el olvido de los padres y el desasimiento del Yo.

> Teníamos el deseo de amnesia soberana [...] Hubiésemos deseado quemar la Biblioteca Nacional para sufrir como es debido [...] Convocábamos a todos aquello de los que se podía esperar la amnesia. Decíamos con Mao: «Dejad que se acerquen a mí los niños, que son como el sol a las ocho o nueve de la mañana.»

Por otro lado, voluntad de pureza absoluta. El combate se libra en el interior del ser humano, «cada alma se desgarra en dos, que combaten la una contra la otra». No hay instante indiferente en la lucha contra «las viejas cosas, las viejas ideas». Como nadie es

rojo o santo de nacimiento, todo el mundo tiene necesidad de ser reeducado. El mundo, la carne, está en manos del demonio (capitalista), hay que marcharse al desierto o a las fábricas. La libertad es un ejercicio radical de desarraigo de los órganos y lo orgánico. Entre los cristianos, pasa por el rechazo del matrimonio y la procreación, por la práctica de la caridad; entre los maoístas, pasa por el rechazo de los valores burgueses del egoísmo, de la búsqueda de la distinción y la vanagloria, por la práctica de la crítica y la autocrítica, el autoexamen permanente.

¿Y cómo orientarse, cómo elegir entre «los dos mundos, las dos ciudades, los dos señores»? Cualquier militante maoísta puede llegar a ser un héroe de la revolución mediante el estudio del pensamiento Mao Zedong y emulando a otros héroes que a su vez emularon a otros, y así hasta llegar al héroe por excelencia: el propio Mao. El pensamiento de Mao se resume en el famoso Libro Rojo, prácticamente un manual para la vida diaria del militante escrito a base de sentencias semi-poéticas: los logia o logiones, «piedras preciosas de la concisión».

Simplicidad y pureza: en el pensamiento Mao Zedong «no queda ya nada del mundo antiguo». Hay que rumiarlo incesantemente: ante cualquier problema, ante cualquier dificultad, ante cualquier decisión. «Si no estudiáis al Presidente con asiduidad/ viviréis en la oscuridad/ Estudiad bien sus obras de verdad/y un sol rojo iluminará vuestros pensamientos.» Pero es un pensamiento que no puede entenderse *si primero no se siente*. «Lo que hace falta para comprender el pensamiento Mao no es saber, erudición, inteligencia, sino fe en la vía.» En verdad, el pensamiento de Mao no es el criterio para elegir el camino, sino *el camino mismo*.

DESPLAZAMIENTO

La Revolución Cultural china funciona como analizador-revelador por su extrema radicalidad. Las cosas no llegaron tan lejos en

la URSS: el debate entre Lenin y el *proletkult* se resuelve, actualmente, a favor del primero (naturalmente). No es posible crear de la nada un orden nuevo, dice Lenin, hay que edificarlo a partir del tesoro del pasado: la cultura burguesa. Y el propio Stalin responde a la demanda de crear una nueva lengua que lanza Maiakovski. Si la infraestructura ha cambiado, argumenta el poeta llevando el marxismo al extremo, ¿cómo no va a hacerlo la superestructura? Stalin contesta: el lenguaje está más allá de la lucha de clases. Y fin de la discusión.

Haría falta más trabajo y espacio para asentar bien estas intuiciones. Por ahora sólo se trata de señalar algunas de las estrellas que conforman la constelación de la imagen revolucionaria de cambio: la revolución como guerra a muerte entre dos mundos; el militante como la fuerza de voluntad que empuja lo que es hacia lo que debe ser; el objetivo del Hombre Nuevo; la organización como vanguardia consciente organizada en Partido, embrión de Estado, con visión de conjunto y de finalidad; el tiempo de la revolución como discontinuidad radical, a la vez absolutamente necesaria, etc.

Ciertamente, no pueden confundirse las imágenes de cambio revolucionario y lo que efectivamente es la revolución misma, un proceso siempre impuro, contradictorio, imperfecto, imprevisible, incontrolable. Pero lo que nos interesa aquí y ahora son las lentes y las brújulas. El objetivo no es juzgarlas o analizarlas críticamente (por su responsabilidad en el terror de Estado, por ejemplo), sino *entenderlas*. El balance de las revoluciones del siglo pasado lo dejamos pendiente para otro momento y lugar. En todo caso, puede decirse con Alain Badiou que ese balance habrá de ser necesariamente «interno» para quienes nos colocamos subjetivamente del lado de las revoluciones y no aceptamos la conclusión de que la misma idea de transformación radical de la sociedad es indeseable y criminal. Lo que ha quedado definitivamente enterrado bajo los desastres del comunismo autoritario no es la idea de cambio social, sino la vieja constelación de imágenes: la van-

guardia consciente, el cambio planificado desde arriba, la tabula rasa, el Hombre nuevo. Ahora no nos interesa tanto la crítica como proponer un desplazamiento.

IMÁGENES-ZOMBI

En la Puerta del Sol recién ocupada por lo que un poco más tarde se conocerá como movimiento 15M, alguien saca un cartel que pronto se hará célebre (viral): *Nobody expects the spanish revolution*. ¿Significa esto la revitalización del imaginario revolucionario tras décadas de consenso en torno al «fin de la Historia», la democracia representativa y la economía de mercado como horizonte insuperable de la humanidad? No me lo parece. La frase es sólo un desvío humorístico de un famoso sketch de los Monty Python: *Nobody expects the spanish inquisition*. Esta manera metafórica, vaga e irónica de hablar de la revolución, es más bien síntoma de un agotamiento, el agotamiento de un imaginario de dos siglos.

¿Entonces? ¿Podemos decir que los movimientos políticos actuales son movimientos simplemente «reformistas» que buscan algunos pequeños cambios en el marco dado de lo posible? ¿O bien este agotamiento del imaginario revolucionario debe conducirnos al pesimismo («ya no es posible cambio alguno»)? Ni una cosa ni la otra, *ambas son de hecho tributarias de la centralidad del imaginario revolucionario*.

Pensamos más bien, con autores como Alain Badiou o Santiago López Petit, que atravesamos un «periodo de intervalo» o un impasse. Ese intervalo o impasse tiene que ver con un «desajuste» entre las nuevas formas de politización y los imaginarios existentes de cambio. Las prácticas colectivas experimentan nuevas vías, pero casi a tientas. Y las viejas imágenes de cambio, aún saturadas y agotadas, siguen sobrevolando las cabezas y los cuerpos, como *imágenes-zombi*.

¿Cuál sería el problema de este desajuste? Por un lado, mirándose en el espejo-modelo de las viejas imágenes revolucionarias, los movimientos obtienen de sí mismos un reflejo desvalorizante, despotenciador, entristecedor. Las imágenes-zombi separan a las experiencias vivas de lo que son y de lo que pueden.

El mismo 15M nos ofrece un ejemplo muy claro: a pesar de ser uno de los movimientos con mayor impacto en la sociedad española de los últimos cuarenta años, el lamento y la queja nunca dejaron acompañarlo: «no ha cambiado nada». Sin otras lentes y otras brújulas, apegados a las antiguas imágenes, se reenvía una y otra vez la capacidad de transformación social a las formas y fórmulas ya conocidas: el partido que, tomando el poder (por vía electoral esta vez), cambia las leyes y los marcos jurídicos, la macropolítica. El cambio social es un cambio por arriba o no es.

Por otro lado, las imágenes-zombi debilitan las prácticas efectivas y las experiencias vivas dando valor sólo a ciertos aspectos de las mismas en detrimento de otros: se privilegia lo masivo, los momentos de insurrección abierta, lo épico, lo híper-visible, etc. Se hace necesario y urgente otro imaginario de cambio. Imágenes adecuadas para ver y pensar un cambio social complejo, no lineal, con sus mareas altas y bajas, procesos y eventos, continuidades y discontinuidades. Capaces de dar valor y visibilidad a las transformaciones invisibles y silenciosas, intersticiales e informales, imprevisibles e involuntarias, micropolíticas y afectivas, bastardas e impuras. Imágenes en las que encontremos compañía, valor y potencia.

Y no sólo necesitamos nuevas imágenes, sino también *otra relación* con ellas. Los viejos imaginarios revolucionarios cristalizaron demasiadas veces en un «mito tecnificado» (Furio Jesi): trascendente, rígido, inmóvil. Precisamos entonces, no tanto de un «sistema de imágenes» acabado y coherente, como más bien de una especie de tejido, un *patchwork* infinito y en construcción permanente, siempre susceptible de ser modificado y alterado, donde todo suma y nada sobra, porque cada jirón y cada

imagen puede tener su momento y su ocasión. De hecho, ni siquiera se trata de negar o descartar las viejas imágenes revolucionarias de cambio, que pueden ser un jirón más del ***patchwork***, sino de complementar, multiplicar y enriquecer el repertorio de lo posible.

LA «GUERRA DE POSICIONES» SEGÚN ANTONIO GRAMSCI

¿Dónde podríamos empezar a buscar imágenes inspiradoras para reimaginar el cambio social? Propongo ahora, simplemente a modo de indicación, tres fuentes posibles. Voluntariamente, se trata de tres experiencias *del pasado*. La imagen revolucionaria de cambio fue tal vez hegemónica pero no la única, y el pasado es un depósito de saberes siempre actualizable desde el presente. El nuevo imaginario de cambio no necesita *cortar* con el pasado, sino más bien aprender a recrearlo, traducirlo y resignificarlo. No se trata necesariamente de salir del siglo XX, sino de volver a entrar en él desde un impulso nuevo.

La primera fuente de inspiración posible es la obra de un autor: Antonio Gramsci, el filósofo-militante italiano. Gramsci es un nombre completamente inserto en la tradición oficial del pensamiento marxista-leninista, pero sin embargo su obra es un terreno fecundo en claves nuevas. ¿Cómo es posible? En parte se lo debemos a Mussolini. Gramsci tuvo que inventar un lenguaje encriptado para esquivar la censura en las cárceles del fascismo italiano: hablaba de «filosofía de la praxis» para referirse al marxismo, etc. Ese mismo lenguaje encriptado nos llega hoy, décadas después, como lenguaje poético con multitud de lecturas y significados posibles. Eso mantiene a Gramsci a salvo de convertirse en una «lengua muerta», como ocurre con la mayor parte del marxismo-leninismo.

Otra razón de la actualidad de Gramsci es su concepción del cambio social. En la cárcel, Gramsci reflexiona largamente sobre

un fracaso repetido. La revolución pensada como «guerra de movimiento» —caracterizada por la velocidad, el asalto frontal al poder, su carácter minoritario— ha funcionado muy bien en Rusia, pero choca contra un muro en Europa occidental: aplastamiento de la revuelta espartaquista en Alemania, de los consejos obreros en Italia, etc. ¿Qué ocurre?

La guerra de movimiento, piensa Gramsci, sólo tiene éxito allí donde la sociedad es relativamente autónoma del Estado y la «sociedad civil» —las instituciones que construyen el consenso social, los medios de comunicación, etc.— es «primaria y gelatinosa», como en la Rusia zarista. Sin embargo, en Europa occidental la sociedad civil es sólida y protege el orden del Estado como una «robusta fortaleza de casamatas», resistente a las «irrupciones catastróficas del elemento económico inmediato: crisis, depresiones, etc.».

Más allá del «misticismo histórico» (la revolución como fulguración milagrosa) y del determinismo económico (el hundimiento económico que desencadena el proceso revolucionario), Gramsci propone reimaginar la revolución como «guerra de posiciones». El rasgo clave de la guerra de posiciones es la afirmación y el desarrollo de una *nueva visión del mundo*. En cada gesto de la vida cotidiana hay una visión del mundo implícita. El proceso revolucionario consiste en difundir una nueva visión del mundo (y por tanto otros gestos) que vacía y desplaza poco a poco el poder de la antigua. Es lo que Gramsci llama «construcción de hegemonía»: no hay poder sin hegemonía, sin control sobre los gestos de la vida corriente. Sería un poder sin legitimidad, reducido a pura represión, al miedo. A la toma del poder le debe preceder, concluye Gramsci, una «toma» de la sociedad civil.

Para ilustrar esta otra idea de revolución, Gramsci recurre al ejemplo de la Revolución francesa. Su mirada contrasta con la de Arendt: Gramsci no se fija en la ejecución del rey y el nuevo calendario, sino en *el movimiento previo de la Ilustración*. Durante décadas, a través de los salones, los clubs y las enciclopedias, la Ilustración disemina la idea de una igual dignidad de las personas

en tanto que seres dotados de razón. La nueva concepción del mundo desplaza a la antigua, minando los pilares del Antiguo Régimen sin que nadie se dé cuenta. Finalmente, cuando se hace la Revolución, viene a decir Gramsci, *se ha ganado ya antes*. La dominación carece de legitimidad, es sólo una cáscara vacía que se desploma al primer golpe.

Es verdad que en Gramsci funcionan todavía ideas muy clásicas: el Partido como cerebro que dirige un cuerpo, «pregonero y organizador» de la nueva visión del mundo, intelectual colectivo. Pero la imagen de la guerra de posiciones puede resultarnos hoy muy inspiradora: una infiltración más que un asalto, un lento desplazamiento tectónico más que una acumulación de fuerzas, un movimiento colectivo y anónimo más que una operación minoritaria y centralizada, una forma de presión indirecta, cotidiana y difusa más que una insurrección concentrada y simultánea, aunque Gramsci no excluye el recurso a la insurrección, sino que la subordina a la construcción de hegemonía.

La revolución se gana *antes* de hacer la revolución, en el proceso de elaboración y expansión de una nueva definición de la realidad: lo que cuenta y lo que no cuenta, lo que vale y lo que no vale. Definición no sólo escrita en los libros, es decir, no sólo ni principalmente cuestión de «ideas», sino *inscrita* en los gestos, en los comportamientos, en las relaciones entre los seres, con las cosas y el mundo.

LA «REVOLUCIÓN SOCIAL» ANARQUISTA

La segunda fuente de inspiración posible es una filosofía en movimiento: el anarquismo. Nos interesa ahora tal y cómo ha sido releída y traducida al presente por Daniel Colson, filósofo e historiador libertario.

En su *Pequeño léxico filosófico del anarquismo*, Colson recuerda cómo los anarquistas se alejaron muy pronto de la

idea-imagen de Revolución, demasiado asociada para ellos a un golpe de Estado, a la transformación social pensada como toma del poder y cambio de régimen constitucional (proceso constituyente, etc.). A la revolución política, los anarquistas opusieron su «revolución social». El adjetivo indica un cambio de sentido. En tres aspectos por lo menos.

En primer lugar, la revolución social nace y se desarrolla *en el interior mismo* de la sociedad: «en el terreno de las clases y las diferencias, de la propiedad y la justicia, de las relaciones de autoridad y las modalidades de asociación, ahí donde se juega el orden o equilibrio de la sociedad, de una multitud de maneras y a través de una transformación de conjunto (multiforme)». No se trata de derribar o apoderarse del Estado, ni de desposeer a los propietarios del capital a través de una dictadura de los representantes del proletariado: la revolución social es un cambio *desde dentro* de las mismas relaciones sociales y de poder.

En segundo lugar, la revolución social, a diferencia de la revolución política, no se identifica única, exclusiva o principalmente con episodios excepcionales, movilizaciones callejeras, coyunturas insurreccionales, sino también con procesos silenciosos y cotidianos, creación alternativa de instituciones, relaciones sociales y subjetividades, de los que en último término depende la eficacia de transformación. La *Grand Soir* (gran noche) del imaginario anarquista no remite al corte brusco, inmediato e instantáneo entre lo viejo y lo nuevo. Es más bien la expresión o la manifestación final de una potencia acumulada con anterioridad. Como el fruto que el árbol madura, no como un relámpago en el cielo vacío o el asalto voluntarista de una minoría al poder.

Por último, la revolución social no depende de una estrategia clásica (la lógica medios-fines) que unos diseñan y otros ejecutan, vanguardia consciente y masas. Es más bien un proceso horizontal y no segmentado jerárquicamente entre lo principal y lo secundario, la táctica y la estrategia. Donde cada momento y cada situación valen por sí mismos y en sí mismos, no como partes de un

todo o momentos de una línea del tiempo, ni con arreglo a su posición en un mapa diseñado desde el exterior. Cada lugar y cada instante tienen un valor «prefigurativo» (lo que queremos es *ya* lo que hacemos) y no «transitivo» (lo que pasa *aquí* no tiene más valor que el llevarme *allí*). La estrategia anarquista no consiste en ordenar, segmentar y dirigir, sino más bien en amplificar y conectar las distintas situaciones hasta conseguir una vibración de conjunto. Otra idea de cambio implica otra estrategia.

Recapitulando, la imagen anarquista de la revolución es: 1) social y no política, se da en el interior mismo de la sociedad como campo de fuerzas y no única o principalmente en el poder político o los aparatos del Estado; 2) es un proceso y no un evento, la «gran noche» es la precipitación final de una condensación de potencia y no el origen, la causa, el «momento de la verdad»; y 3) es horizontal y prefigurativa, carece de jerarquía estratégica, remite a otra racionalidad y a otra ética. La gran aportación del pensamiento anarquista a la estrategia —que desbarata todas las estrategias— es la *indistinción radical entre los fines y los medios*.

LA REVOLUCIÓN CULTURAL DE LAS MUJERES

La tercera fuente de inspiración posible son los movimientos de mujeres durante el siglo XX, como movimientos y como pensamiento: el feminismo. Sin organización única o centralizada, sin toma alguna del Palacio de Invierno, los movimientos de mujeres han desencadenado transformaciones político-antropológicas de una magnitud inaudita, redefiniendo radicalmente las relaciones hombre-mujer y, con ello, el orden masculino de lugares, funciones y cuerpos: lo público y lo privado, lo personal y lo político, la producción y la reproducción, etc.

Lo que nos interesa aquí ahora es resaltar cómo, en sus formas mismas de acción y organización, los movimientos de mujeres proponen un «más allá» del imaginario revolucionario clási-

co: el sujeto (heroico) contrapuesto al mundo y que lo empuja en la buena dirección; la libertad entendida fundamentalmente como desarraigo radical de «la vida orgánica»; la realidad como arcilla o página en blanco a nuestra disposición, para moldear o escribir en ella infinitamente; la acción como intervención exterior que «modela» y da forma; el cambio revolucionario como «producto» de una técnica revolucionaria, etc.

Es decir, los movimientos de mujeres no sólo plantean una renovación radical de los contenidos, sino del *paradigma mismo de la acción política revolucionaria*, tan viril y masculino. ¿Cómo? Me limito tan sólo a dar cinco apuntes.

Haciendo palanca en la pluralidad. La diversidad de corrientes, versiones, grupos, revistas del movimiento feminista ha sido enorme. Siempre en tensión y disputa, pero sin voluntad de unificación en una sola Visión u Organización, sino buscando más bien un equilibrio dinámico y conflictual, un equilibrio de lo heterogéneo.

Cambiando la vida desde la vida. Dando la pelea en el tejido mismo de la vida cotidiana, sin aceptarlo tal y como es, pero sin buscar tampoco un mundo ideal aparte: trastocando los espacios domésticos, los lugares de trabajo, las relaciones amorosas, el cuerpo y la maternidad, la sexualidad, los cuidados y la reproducción de la vida...

Vinculando el pensamiento a la experiencia. El feminismo es un pensamiento que elabora la experiencia vivida. Es el esfuerzo por dar nombre, concepto y relato a los malestares comunes y cotidianos que se desarrolla en los grupos de autoconciencia, por ejemplo. Se deconstruye así la relación jerárquica entre el pensamiento (como proyección de modelo, de ideal, de deber ser) y la acción (como ejecución, como realización).

Poniendo el cuerpo. El feminismo cuestiona radicalmente el primado de la conciencia de la teoría política clásica. El cambio no puede fiarse sólo a un cambio ideológico, sino que pasa por la alteración de los comportamientos cotidianos. El cuerpo no es lo

que hay que domeñar, la «organicidad» que se trata de someter a la razón y al ideal, sino la fuerza (vulnerable) de la que partir.

Dando valor a lo invisible. La política de transformación no obedece el mandato hollywoodiano de «luces, cámara y acción». Las prácticas de resistencia son muchas veces cotidianas, invisibles, calladas: la «anestesia sexual» practicada informalmente por muchas mujeres como control informal de la natalidad, la huelga sexual, la huelga de vientres, etc. El feminismo permite ver y valorar también como «luchas» prácticas de abstención, de sustracción, de silencio.

Los movimientos de mujeres han engendrado, en definitiva, una verdadera «revolución cultural», una auténtica mutación antropológica que va mucho más allá de un mero cambio político o ideológico, pero evitando justamente todo lo que hizo de las revoluciones culturales del pasado una empresa normativa, coactiva y finalmente terrorista: el primado del ideal al que hay que someter la realidad, el Hombre Nuevo (no por casualidad) como modelo.

REPENSAR EL CONFLICTO Y LA ENEMISTAD

Gramsci, el anarquismo y los movimientos de mujeres: tres fuentes que pueden contribuir a elaborar otra racionalidad y otra imaginación política, capaz de acompañar un cambio social sin sujeto, causa o autor, sin espacios o tiempos privilegiados, sin fe en un corte mayor en la historia, aunque haya discontinuidades y estas sean decisivas.

En las tres insisten de modos distintos algunas ideas-fuerza importantes para nutrir una concepción *posrevolucionaria* de la transformación social:

- *la afirmación*: no surge otro mundo posible de la negación del viejo (la violencia liberadora, la negación de la negación como afirmación), sino más bien de una redefinición de la

realidad, encarnada en nuevas maneras de hacer, ver y vivir, que se amplifica, expande y propaga por todas partes.
- *lo indirecto*: los momentos épicos y visibles son «puntas de iceberg», «concentrados» y «compuestos» de otras cosas, espuma que corona una ola de fondo. Resultantes indirectos involuntarios y no intencionales de luchas, de cambios procesuales, cotidianos.
- *la multiplicidad*: el cambio se desarrolla en una pluralidad de tiempos y espacios, a través de una diversidad de actores y escalas, que no se trata de «unificar», sino de «componer». Componer en un equilibrio siempre conflictual y dinámico que no busca «resolver» las contradicciones, sino elaborarlas como tensión productiva.

En las tres fuentes hay también elementos para repensar el conflicto, el antagonismo y la figura del enemigo, problemas políticos de primer orden. En la lógica tradicional, la existencia de un mundo pasa por la destrucción total del otro: es la polarización viejo/nuevo, antiguo régimen/ciudad ideal, burguesía/proletariado. El conflicto se imagina como gesto radical de corte y separación. Un autor contemporáneo como Slavoj Žižek, que trabaja sobre todo en el reciclaje de las viejas imágenes de cambio, lo piensa a menudo de ese modo: un Acto (así en mayúsculas) de autonomía y desconexión.

En cambio, Gramsci propone una «inclusión subordinada» del adversario: ya no se trata de eliminarlo, sino de poner su fuerza al servicio de otros fines y de otra visión del mundo. El anarquismo, tal y como lo explica Colson, funciona según una lógica «situacional» de la enemistad y el conflicto: no hay enemigo en lo absoluto, sino obstáculos a la propia potencia que aparecen en tal o cual situación. Amigo y enemigo (alianzas y obstáculos) dependen de la situación y pueden cambiar, redistribuirse de otros modos. Finalmente, los movimientos de mujeres no señalan al hombre como su enemigo, sino más bien a las condiciones y estructuras

(patriarcales) que determinan y sostienen la desigualdad. Los hombres concretos *pueden ser* amigos y aliados.

Se trata de otro imaginario del cambio: ya no es la guerra de dos mundos entre los que hay un antagonismo absoluto, sino que hay un «solo mundo común» en el que los diferentes tenemos que convivir en igualdad. El otro ya no es un Otro absoluto que pueda excluirse o eliminarse, sino que estamos vinculados a él por una cierta relación de interdependencia y reciprocidad. Las revoluciones que se hicieron a través del miedo, metiendo miedo al otro, fueron golpeadas más tarde por un boomerang: ese miedo cristalizado se entregaba a algún caudillo para que pusiese orden y reprimiese a los revolucionarios. Es la fatalidad de la «contrarrevolución» que ha acompañado siempre a las revoluciones. Debilitar la figura del enemigo, interpelar más al deseo que al miedo, es un modo de tratar de sortear esa fatalidad, de no recibir el boomerang hecho de pasiones tristes cristalizadas.

IMÁGENES *REBELDES* DE CAMBIO

Se pueden investigar también imágenes *posrevolucionarias* de cambio en autores contemporáneos. Pienso por ejemplo en la «lógica de red» según Margarita Padilla, en la «estrategia sin estrategas» de Foucault, en las «grietas» de John Holloway, en las «potencias de variación» de Lazzarato, en los «procesos recombinantes» de Franco Berardi (*Bifo*) y un largo etcétera a explorar.

O también en movimientos. El zapatismo, por ejemplo, ha hecho un esfuerzo enorme por nombrarse y contarse con palabras propias, por destilar su experiencia en conceptos, por elaborar y compartir nuevas imágenes de cambio. Pienso ahora en la distinción que hace entre el «rebelde social» y el «revolucionario»: «Un revolucionario se plantea fundamentalmente transformar las cosas desde arriba, no desde abajo, al revés del rebelde social. El re-

volucionario se plantea: "vamos a hacer un movimiento de rebeldía, tomo el poder y desde arriba transformo las cosas". Y el rebelde social no. El rebelde social va planteando demandas y desde abajo va transformando sin tener que plantearse el tema del poder». O la concepción antivanguardista, incluyente y colectiva de la transformación social: «Todos los métodos tienen su lugar, todos los frentes de lucha son necesarios y todos los grados de participación son importantes. El problema de la revolución [ojo con las minúsculas] pasa de ser un problema de la organización, del método y del caudillo [ojo con las minúsculas] a convertirse en un problema que atañe a todos los que ven esa revolución como necesaria y posible, y en cuya realización todos son importantes».

Me pregunto, ya para acabar, si las imágenes que necesitamos no remiten a un desplazamiento radical de perspectiva, «civilizatorio» incluso. Una salida de cierto paradigma occidental: el paradigma del gobierno, un sujeto que se separa del mundo y lo gobierna desde un modelo, plan o ideal (Ley, Constitución, etc.). En sus libros, el filósofo y sinólogo francés François Jullien explora una y otra vez el contraste entre lo que podríamos llamar la «imagen griega del mundo» y «la imagen china del mundo» en relación al tiempo, el pensamiento, el arte, el cuerpo, la estrategia y la eficacia, etc.

Occidente, explica Jullien, divide el mundo en dos: lo que es y lo que debe ser. Es el gesto platónico. La idea occidental de eficacia se deriva de aquí: en primer lugar, hay que proyectar lo que *debe ser* en forma de Plan o Modelo, en segundo lugar de trata de ejecutar el plan, realizar el modelo. Entre el ser y el deber ser media la fuerza de voluntad humana, la energía y la disciplina para *poner recta* la realidad.

También la revolución se ha pensado desde ese molde: la vanguardia, que posee la ciencia de la sociedad y la historia, desvela y decreta lo que debe ser; la revolución es la «lucha final» en la que impondremos el plan a la realidad. De hecho, en un artículo de

los años ochenta publicado en la revista *aut aut*, el italiano Lapo Berti argumenta que la idea moderna de revolución es un concepto tributario del modelo científico propio de la mecánica clásica: la sociedad es una máquina que tiene leyes propias que debemos llegar a conocer para desde ahí planificar un conjunto de acciones (estrategia) con fines de cambio.

La imagen china del mundo, según François Jullien, propone una inspiración muy diferente: no se trata de proyectar un plan y ejecutarlo, «imaginar la perfección y realizarla enseguida» como se decía en la Revolución francesa, sino de activar todos los sentidos para captar las potencias que ya trabajan lo real y acompañarlas, desplegarlas con cuidado, sin voluntarismo.

Si pensamos el cambio social con la imagen china que nos propone Jullien, la constelación de imágenes que resulta es muy diferente: el militante ya no sería la fuerza de voluntad que colma, mediante un esfuerzo agotador, la brecha entre el ser y el deber ser, sino quien está comprometido o implicado en una situación particular y con unos procesos particulares; la vanguardia se transforma más bien en «retaguardia» capaz de detectar y acompañar potencias que ella no dirige ni crea; la estrategia es un trabajo de cuidado de lo que crece, como el de un jardinero; la organización política es la serie de dispositivos que justamente «dejan pasar» las fuerzas, sin trabarlas al someterlas a un ideal previo; la temporalidad de cambio es el tiempo adecuado a la maduración de un potencial de situación, sin «batalla final»; el conflicto es el desbloqueo de la fuerza afirmativa, no la negación de la negación que trae un mundo nuevo, etc.

Y entonces la sensibilidad sería la cualidad principal del rebelde, como la fuerza de voluntad lo fue del revolucionario, porque ya no se trata de imponer a lo real un sentido previo, sino de abrirse a *sentir* por dónde circula la potencia y ser capaz de acompañarla sin forzar, con *tacto*. Hasta el final de sus posibilidades.

REFERENCIAS

Sobre la revolución, Hannah Arendt, Alianza Editorial (Madrid, 2013).

«Utopies pédagogiques de la Révolution française», Bronislaw Baczko, revista *Libre* (París, 1980).

El Ángel; por una cinegética de la apariencia, Christian Jambet y Pierre Lardreau, Ucronía (Barcelona, 1979).

El siglo, Alain Badiou, Manantial (Madrid, 2008).

Guerre de mouvement et guerre de position, Antonio Gramsci & Razmig Keucheyan, La Fabrique (2012).

El capítulo «El compromiso de Antonio Gramsci» en el libro *En compañía de los intelectuales*, Michael Walzer, Nueva Visión (1993).

Petit lexique philosophique de l'anarchisme, Daniel Colson, Le livre de poche (2001).

Revolución en punto cero, Silvia Federici, Traficantes de Sueños (Madrid, 2013).

Mujeres en el mundo; historia, retos y movimientos, Mary Nash, Alianza (Madrid, 2012).

EZLN: documentos y comunicados (tomo 5: la marcha del color de la tierra), EZLN, Editorial Era (México DF, 2003).

Tratado de la eficacia, François Jullien, Siruela (Madrid, 1999).

«Rivoluzione o...? Considerazioni sul problema della trasformazione sociale», Lapo Berti, en *aut aut*, n. 179-180 (1980).

Y, sobre todo, las conversaciones con Franco Ingrassia, Juan Gutiérrez, Leónidas Martín y las compañeras de la Escuela de Afuera.

MICHEL FOUCAULT: UNA NUEVA IMAGINACIÓN POLÍTICA

Una escena puede servirnos para arrancar esta reflexión sobre la actualidad del pensamiento político de Michel Foucault. En 1978, socialistas y comunistas discuten la elaboración de un «programa común» para presentarse conjuntamente a las elecciones generales francesas de marzo.

Ha llegado ya el momento, piensan algunos, de traducir la revuelta de Mayo del 68 en una victoria electoral e institucional a través de la necesaria «unidad de la izquierda». Es hora de la «política con mayúsculas» y de las cosas serias, tras tanta autogestión, tanta democracia directa y tanta autoorganización, que se muestran inconsistentes para transformar la realidad...

Al mismo tiempo, dos publicaciones organizan un encuentro entre personas comprometidas en la intervención en ámbitos específicos de la sociedad como la educación, la asistencia sanitaria, el urbanismo, el medio ambiente o el trabajo.

Michel Foucault, tal vez la estrella más luminosa en el firmamento intelectual del momento, acude al encuentro y se inscribe en el taller «medicina de barrio». *Le Nouvel Observateur* recoge sus impresiones al finalizar los trabajos en una breve entrevista titulada: «Una movilización cultural». Entre otras cosas, Foucault dice:

> Yo escribo y trabajo para personas como las que están ahí en ese taller, gentes nuevas que plantean preguntas nuevas. Son las preguntas de las enfermeras o de los guardias de prisiones las que deberían interesar a los intelectuales.
>
> Durante los dos días de intensos debates y discusiones profundamente políticas, ya que se trataba de cuestionar las relaciones de poder, de saber, de dinero, ninguno de los treinta participantes del grupo medicina de barrio usó las palabras «marzo 1978» o «elecciones». Esto es importante y significativo. La innovación ya no pasa por los partidos, los sindicatos, las burocracias, la política. Se trata de un cuidado individual, moral. Ya no preguntamos a la teoría política qué hacer, ya no son necesarios los tutores. El cambio es ideológico, y profundo.
>
> Un gran movimiento se ha activado durante estos últimos quince años, del que la anti-psiquiatría es el modelo y Mayo del 68, un momento. En las capas que una vez garantizaban la felicidad de la sociedad, como por ejemplo los médicos, ahora hay poblaciones enteras que se vuelven inestables, que se ponen en movimiento, en búsqueda, fuera del vocabulario y las estructuras de costumbre. Es una... no me atrevo a decir revolución cultural, pero sin duda una movilización cultural. Políticamente irrecuperable: se siente que en ningún momento el problema para ellos cambiaría si hubiese un cambio de gobierno. Y eso me alegra.

El gesto es altamente provocador. Para el filósofo más grande, un pequeño taller es más relevante que la discusión sobre el «programa común» de socialistas y comunistas. Es ese taller lo que está en línea directa con Mayo del 68 y no la posible victoria electoral del frente de izquierdas. La invención política pasa por un pequeño grupo de gente que se muestra indiferente al cambio eventual de gobierno. Como si estar «a la altura del momento» consistiese en colocarse muy abajo, como si «la política con mayúsculas» se escribiese en realidad con minúsculas.

Provocador sí, pero no caprichoso. El gesto de Foucault es perfectamente coherente con sus desarrollos teóricos de la época.

¿Qué entendía entonces Foucault por poder si no se trataba del poder político? ¿Cómo pensaba las resistencias por fuera del paradigma del partido? ¿En qué consistía para él una aportación intelectual a las prácticas de emancipación, si no pasaba por firmar manifiestos u opinar sobre la coyuntura?

Poder, saber y resistencias son tres problemas fundamentales a lo largo de toda la trayectoria del filósofo francés. No soy especialista en su obra, ni me atrevería a intentar restituir en unas pocas líneas toda la complejidad de su meditación sobre estos problemas, pero querría apuntar algunos elementos para tratar de entender mejor dónde residía el valor de esa «movilización cultural» y en qué sentido me parece que la seguimos necesitando hoy.

–*En primer lugar, la cuestión del poder.* «En el pensamiento y el análisis político, aún no se ha guillotinado al rey», escribe Foucault en 1976. ¿Qué significa eso? Foucault alude aquí a la figura de un poder majestuoso, concentrado en un lugar determinado, siempre lejano y en lo alto, que irradia verticalmente su voluntad sobre sus súbditos/víctimas.

Se sustituye al rey por el Estado, el imperio de la ley o la dominación de clase, pero se reproduce una forma de entender el poder: una especie de «sala de mandos» situada en la cúspide de la sociedad. Todo el trabajo de Foucault apunta a romper ese esquema conceptual/mental.

En lugar de un poder que se concentra o se deduce de las grandes figuras (Estado, ley, clase), Foucault nos propone pensarlo como un «campo social de fuerzas». El poder no desciende de un punto soberano, sino que viene de todos los lados: millares de relaciones de fuerza atraviesan y configuran nuestra forma (práctica) de entender la educación, la salud, la ciudad, la sexualidad o el trabajo.

Esas relaciones de fuerza no se codifican únicamente en términos jurídicos (lo que se puede y no se puede hacer según la ley), sino que consisten en una pluralidad infinita de procedimientos *extralegales* que funcionan ajustando los cuerpos y los comporta-

mientos a normas. Pensemos por ejemplo en una prisión: su ley explícita dice que se trata de un espacio para la reinserción del preso en la sociedad, pero mil procedimientos cotidianos producen algo bien distinto: un marcaje, una estigmatización del delincuente como delincuente, una exclusión. El análisis exclusivamente jurídico del poder es ciego a esas fuerzas determinantes.

En ese campo social de fuerzas hay, sin duda, «puntos de especial adensamiento»: el Estado, la ley, las hegemonías sociales... Son los nodos más grandes de la red de poder. Pero Foucault nos propone pensarlos (invirtiendo radicalmente la perspectiva común) como «formas terminales». Es decir, no tanto causas como efectos del juego de las relaciones de fuerza. No tanto instancias primeras y generadoras, como segundas y derivadas. Perfiles, contornos, puntas de un iceberg... Los aparatos estatales, las leyes y las hegemonías sociales son las figuras visibles que se recortan sobre el fondo oscuro y en permanente ebullición de la pelea cotidiana.

Formas terminales, pero no pasivas. Las figuras visibles del poder son el resultado del campo social de fuerzas y se apoyan en él, pero a la vez lo fijan (aunque nunca definitivamente). Es decir, encadenan distintas relaciones de fuerza concretas y locales produciendo de ese modo efectos globales y estrategias de conjunto. Una cita muy clara de Foucault al respecto, discutiendo con el marxismo dominante en los años setenta: «No me parece que sea la clase burguesa (o tales o cuales de sus elementos) la que impone el conjunto de las relaciones de poder. Digamos que esa clase las aprovecha, las utiliza, las modifica, trata de intensificar unas y de atenuar otras. No hay, pues, un foco único del que todas ellas salgan como si fueran por emanación, sino un entrelazamiento de relaciones de poder que, en suma, hace posible la dominación de una clase social sobre otra, de un grupo sobre otro».

En una celebrada entrevista que hizo Jordi Évole a Pepe Mujica, el presentador catalán le preguntó al presidente uruguayo si

había cumplido su programa electoral: «Qué va», contestó riendo Mujica, «¿usted cree que un presidente es un rey que hace lo que quiere?». Y le vino a dar a Évole una pequeña lección foucaultiana explicándole cómo lo que puede y no puede hacer el poder político está condicionado por el campo social de fuerzas: el entramado jurídico que construye el neoliberalismo a su medida, los mismos deseos y expectativas de los sujetos sociales, etc.

El poder no es un objeto que se encuentre en un lugar privilegiado que se pueda ocupar o asaltar: el paradigma revolucionario hegemónico en el siglo XX entra aquí en crisis. Sin relación con el campo social de fuerzas, ese lugar está vacío y ese poder es impotente. Hay que repensarlo todo de nuevo, no para desechar la exigencia revolucionaria, sino para reactivarla desde una mirada nueva.

–*En segundo lugar, la cuestión de las resistencias.* «Allí donde hay poder, hay resistencias» reza una célebre máxima foucaultiana. La idea de que el poder no se concentra en un único punto (los dirigentes, la casta política, etc.), sino que se genera y brota desde todos los rincones de la sociedad no es una tesis pesimista sobre la omnipotencia de la dominación. Al contrario: definir el poder como una relación de fuerzas significa entenderlo como la relación entre una acción y otra acción. Una acción de mando y otra acción que le responde. La fuerza no se ejerce sobre un objeto pasivo, sino sobre otra fuerza siempre capaz de acción y de una respuesta no previsible.

En una entrevista de 1977, Foucault llama «plebe» a todas esas resistencias. En primer lugar, la plebe es una respuesta concreta, local y situada a un procedimiento de poder igualmente concreto, local y situado. Ahí está de hecho su potencia: responde al poder allí donde se ejerce y no en otro lado. «La plebe es menos el exterior de las relaciones de poder que su envés, su límite, su contrapunto; es lo que responde a cualquier avance del poder con un movimiento para deshacerse de él.»

En segundo lugar, la plebe no es una realidad sociológica (aquellos que comparten tal condición social o cuales intereses),

sino más bien una falla en las identidades dadas. No es el pueblo, ni los pobres, ni los excluidos: «hay plebe en los cuerpos, en las almas, en los individuos, en el proletariado, también en la burguesía, pero con una extensión, unas formas, unas energías y una irreductibilidades diversas». No hay división binaria entre el bloque de poder y el bloque de las resistencias: poder y resistencia lo atraviesan todo (y a cada uno).

Por último, la plebe no es una sustancia, sino una acción. «La plebe no existe pero *hay* plebe.» Como cuando decimos «la amistad no existe, pero hay pruebas de amistad». Es algo que pasa o simplemente no existe. Es un hecho, una manifestación, un acontecimiento.

¿Puede «organizarse» la plebe, una realidad tan móvil, heterogénea y compleja? La respuesta es sí. Igual que el poder encadena y entrelaza distintas relaciones de fuerza concretas y locales produciendo estrategias globales, las resistencias pueden ser «codificadas estratégicamente» produciendo efectos generales: *revoluciones*. Otra idea de resistencia, otra idea de estrategia, otra idea de revolución.

¿Cómo? Se trata de evitar al menos dos inercias a la hora de pensar la organización: 1) la simplificación (sólo puede organizarse lo idéntico) y 2) la separación (para organizarse hay que «salir» de los lugares concretos donde las resistencias se desarrollan). Los «sujetos políticos» que hemos conocido a lo largo del siglo XX, el partido político o el grupo armado, siguen ese modelo: pensándose a sí mismos como la cabeza y la articulación de las resistencias, se construyen en realidad como espacios homogéneos, cerrados y aislados de los mundos cotidianos donde las resistencias viven.

¿Entonces? Se trataría de reimaginar la organización en términos de «circulación» entre los distintos puntos de resistencia. Asumir el carácter disperso y situado de las resistencias, no como un obstáculo a conjurar, sino como una potencia. Pensar, no de qué manera englobar las resistencias bajo formas centralizadas y

sin relación orgánica con sus mundos, sino cómo construir «lazos transversales de saber a saber, de un punto de politización a otro, los cruces y los intercambiadores».

La plebe se organiza comunicando y extendiendo sus prácticas de resistencia. Si Foucault disfrutó tanto esos talleres de 1978 fue seguramente porque abrían un espacio donde las resistencias podían encontrarse y compartir sin poner entre paréntesis sus diferencias y sus mundos propios.

–Y por último, la cuestión del saber. «Cada vez que intenté hacer un trabajo teórico, lo hice a partir de elementos de mi propia existencia, siempre en relación con procesos que yo veía desarrollarse en torno a mí», explica Foucault. Para elucidar la experiencia vivida, Foucault podía irse realmente lejos en el tiempo y el espacio (siglos remotos, personajes oscuros, textos perdidos), pero toda su erudición está puesta al servicio de pensar los «problemas, las angustias, las heridas y las inquietudes» del presente.

Es la diferencia entre «pensar al pie de la calle» y «pensar al pie de la letra». En el pensar al pie de la letra, los libros remiten a libros. En el pensar al pie de la calle, los libros resuenan con los problemas de la vida individual y colectiva.

Uno sale más fuerte, más inteligente, más alegre después de leer a Foucault y sin embargo él no hace sino complicarlo todo. ¿Cómo es posible? Mi intuición es esta: la alegría en el pensamiento no tiene que ver con lo reconfortante de las conclusiones a las que se llega, sino con el hecho de descubrirnos capaces de llegar a un sitio por nosotros mismos. Es una experiencia que deja una huella duradera: si hemos sido capaces de pensar algo (lo que sea) por nosotros mismos, podremos *volver a hacerlo*.

Es lo contrario de lo que Foucault llamó «la posición profética», asociándola a menudo al marxismo: un pensamiento movilizador que en realidad consigue la desmovilización del pensamiento. ¿Cómo? 1) Confundiendo la necesidad histórica y los objetivos a alcanzar, como si estos estuviesen ya escritos en el curso mismo de lo real («llega el fin del capitalismo»); 2) tapando «el aspecto

sombrío y solitario de las luchas»: las dificultades, las contradicciones y los claroscuros de la realidad, las fases de silencio e invisibilidad en las que una lucha no goza del protagonismo mediático o la atención de los focos; y 3) buscando todo el rato nuestra adhesión, pero sin requerirnos ningún tipo de trabajo personal de reapropiación, de traducción, etc.

En lugar de la posición profética de superioridad, que es como la voz en off que describe lo que pasa sin que sepamos nunca de donde sale, Foucault entiende la teoría como una «caja de herramientas». No como un sistema teórico válido siempre, sino como un instrumento adecuado para descifrar la lógica propia de una relación de fuerzas concreta. No como un diagnóstico cerrado y perfecto, sino como lentes que uno debe aprender a graduar por sí mismo. Un pensamiento inacabado que requiere (en los dos sentidos) la activación del otro. «Querría producir efectos de verdad que sean tales que puedan utilizarse en una batalla posible, conducida por quienes lo deseen, en formas por inventar y organizaciones por definir, dejo esa libertad al término de mi discurso a quien quiera hacer algo con ella.»

El intelectual que entiende la teoría como una caja de herramientas no es un gurú, un oráculo ni un guía, sino lo que Foucault llamó un «intelectual específico». No el portavoz de valores universales, sino de situaciones concretas. No quien traza líneas a seguir, sino quien aporta herramientas que pueden usarse libremente. No la voz en off que todo lo sabe, sino la *prolongación de la potencia de una lucha*.

PENSAR EN PLURAL

En esos talleres de 1978 se desarrollaron discusiones «profundamente políticas», pero sin embargo Foucault prefirió hablar de «una movilización cultural». ¿Por qué? Creo que lo que Foucault percibió allí fue una modificación en las maneras de ver y pensar.

Es decir, un cambio cultural o de paradigma. Algunos elementos de la «nueva imaginación política» que él reclamaba.

Podríamos tal vez definir así uno de esos elementos: *pensar en plural*. Por ejemplo, no entender el poder como un monopolio del Estado, sino como un campo social de fuerzas. No entender las resistencias como un monopolio de los partidos políticos, sino como posibilidades al alcance de cualquiera. No entender el saber como un monopolio de los especialistas y las Voces Explicadoras, sino como una caja de herramientas sin autor ni propietario, de la que todos podemos servirnos y a la que todos podemos aportar.

Nuestro momento histórico es por supuesto muy distinto de los años setenta, pero ¿no sigue siendo imperiosa la necesidad de pensar en plural, sin centro? ¿Pensar y hacer el cambio social, no como algo que pasa por un solo plano (partidos-elecciones-poder político), sino a través de una pluralidad de tiempos, espacios y actores?

Un criterio para distinguir entre «vieja política» y «nueva política» podría ser, mejor que un simple criterio temporal antes-después, esta clave: pensar en plural o pensar en lo propio.

Así, la vieja política sería aquella que recentraliza todo el tiempo, absorbiendo todas las energías sociales en torno a unos pocos tiempos, lugares y actores. Esos pocos centros acumularían poder a costa de la pasividad y la desertización del resto, siempre en nombre de la eficacia.

Por su lado, la nueva política sería la que vacía una y otra vez el centro potenciando el resto. La que abre posibilidades de intervención política en lugar de acotarlas a unos espacios privilegiados, la que multiplica las capacidades de cualquiera (de hacer, de decir, de pensar) en lugar de producir espectadores, la que activa conversaciones y no monólogos.

Una de las lecciones foucaultianas que podemos recoger aquí es que la madurez del pensamiento político no consiste en pasar de lo pequeño a lo grande o en «saltar» de las calles a las instituciones (ni en lo contrario), sino en guillotinar por fin al rey e in-

ventarnos lenguajes y mapas para empujar un cambio que será (en) plural o no será.

REFERENCIAS

Michel Foucault, *La voluntad de saber* (Siglo XXI).
—*El poder, una bestia magnífica* (Siglo XXI).
—*Un diálogo sobre el poder* (Alianza).
Gilles Deleuze, *Foucault y el poder* (Errata Naturae).
Tiqqun, *Esto no es un programa* (Errata Naturae).

REABRIR LA CUESTIÓN REVOLUCIONARIA (LECTURA DEL COMITÉ INVISIBLE)

Recientemente, en un viaje a Argentina, un amigo me preguntó, tras escuchar mi relato sobre las peripecias políticas que van del 15M a Podemos, si en la sociedad española hay un impulso al cambio que va tomando formas distintas o más bien el deseo de volver a vivir en un capitalismo «tranquilo». Es decir, si hay elementos de una «mutación civilizatoria» o se quiere volver a lo que había pero ya no hay (ni siquiera como expectativa), un *cambio sin cambio*.

No supe bien qué contestar, más allá de alguna banalidad («un poco de todo», «depende de para quien»), pero la pregunta se me quedó retumbando dentro. ¿Cuál es el movimiento de fondo de lo que estamos viviendo desde 2011? ¿Se trata de «ver caer» a los culpables de que las cosas ya no son como eran y buscar quien nos devuelva a la «normalidad», o de inventarnos otras maneras de vivir?

Siete años después de publicar ese paradójico best seller subversivo que fue *La insurrección que viene*, el último libro del colectivo Comité Invisible (CI) titulado *A nuestros amigos* arranca constatando que «las insurrecciones, finalmente, han llegado». Primavera árabe, 15M, Syntagma, Occupy, Gezi... Y a partir de ahí plantea su propia respuesta: en los movimientos de las plazas hay indicios de una «mutación civilizatoria», sí, pero sin lenguaje

ni brújula propia, lastrados por el peso de herencias ideológicas no elegidas y en medio de una gran confusión. Si retrocedemos es porque no sabemos cómo seguir.

A nuestros amigos es un pequeño acontecimiento en el mundo editorial, no en el sentido de que sea un éxito de ventas o de marketing, sino una anomalía en las maneras de escribir y publicar. No es un libro de autor, otra marca personal en la red de los nombres, sino que viene firmado por la denominación ficticia de una constelación de colectivos y personas que sostienen que «la verdad no tiene propietario». No es un libro que surja simplemente de la lectura de muchos otros libros, sino también de un conjunto de experiencias, de prácticas y de luchas que consideran importante pensarse y contarse a sí mismas. No es un libro que pretenda alimentar un ruido de temporada ni convencer a nadie de nada, y por eso se dirige «a los amigos», a los que de alguna manera ya caminan juntos aun sin conocerse, proponiendo una serie de señales, como esas muescas que dejan los senderistas para otros amantes de las caminatas, con la diferencia de que este camino no existe con anterioridad, sino que se hace (colectivamente) al andar.

El dato, el suelo del que parte el libro, son las potencias y los impasses de los movimientos de las plazas, no entendidos como una serie dispersa de erupciones inconexas, sino como una secuencia *histórica* de levantamientos entrelazados. Estos movimientos irrumpen y alteran profundamente los contextos en los que se desarrollan, hundiendo legitimidades que parecían sólidas como la roca y redescribiendo la realidad, pero parecen finalmente chocar con un muro (la política macro) y entrar en reflujo (Occupy, Gezi). Es ahí que aparece o puede aparecer la «operación hegemónica»: aprovechando el quiebre/desplazamiento del sentido común generado por el clima de las plazas, se trata de conquistar la opinión pública, los votos y el poder institucional, para forzar los límites del capitalismo parlamentario desde dentro, mediante políticas realmente socialdemócratas (Syriza en Grecia, Podemos en España).

¿Hay otras opciones? ¿Se puede imaginar una prolongación no electoral o institucional de la potencia de las plazas que no suponga, claro está, una simple «vuelta atrás», a los pequeños grupos de convencidos, a los proyectos micro, a las luchas puntuales y locales? Entre la reposición del verticalismo político y la tentación de la nostalgia y el resentimiento, entre el populismo y el confort identitario, ¿cómo seguir e ir más lejos? Si no es hegemonía, ¿entonces qué política?

El Comité Invisible propone su propia alternativa: *reabrir la cuestión revolucionaria*. Es decir, replantear el problema de la transformación radical (de raíz) de lo existente, clausurada por los desastres del comunismo autoritario del siglo XX. El problema de la ruptura con el capitalismo parlamentario como único marco posible y la emergencia de una nueva idea/sentimiento de la vida. La revolución, «no tanto como objetivo, sino como proceso», es decir, no tanto como un horizonte abstracto o ideológico, un puro «deber ser» sin anclaje en el deseo social y la realidad, sino como «perspectiva», como un punto de vista capaz de llegar muy lejos pero a partir de donde se está, pie a tierra. Esa perspectiva revolucionaria sería, según el CI, la del pasaje del paradigma del gobierno (que en Occidente lo regula todo: el orden político, económico e íntimo) al paradigma del habitar, un viraje a un tiempo físico y metafísico. Volveremos sobre ello.

Reabrir la cuestión revolucionaria, ¿una propuesta excesiva, irreal, delirante, inoportuna, de minorías para minorías...? Seguramente, sí. Pero a la vez, ¿qué desplazamiento político significativo ha nacido como una opción mayoritaria, reflejo del sentido común? ¿No ha sido siempre por fuera del posibilismo donde se han abierto las cuestiones decisivas? ¿Y no es cada vez un «puñado de locos» (esclavos, obreros, negros, mujeres, homosexuales...) los que empiezan las mutaciones más importantes? La política transformadora nunca ha consistido en un «cálculo de mayorías», sino en *una nueva verdad que se dirige potencialmente a cualquiera.*

«Nos hemos tomado el tiempo para escribir, esperando que otros se tomen el tiempo para leer.» Me he peleado con el libro varias semanas, porque para mí mucho de lo que se dice es extraño, contraintuitivo o directamente choca de plano con lo que pienso. *Pero en este caso me parece que vale la pena chocar.* Finalmente, me puse a escribir como una manera de entender mejor, de reapropiarme del texto desde mis experiencias y referencias. Es lo que puedes leer a continuación, una presentación del libro que es al mismo tiempo mi interpretación, que mezcla sus palabras y las mías, destacando cuatro de los puntos fuertes que podemos encontrar entre sus páginas.

LAS VERDADES ÉTICAS

El cuerpo ardiendo de Mohamed Boauzizi frente a la comisaría de Sidi Bouzid en Túnez, las lágrimas del egipcio Wael Ghonim en la entrevista que concedió a televisión tras ser puesto en libertad, el desalojo nocturno de los primeros 40 que acamparon en Sol...

Las escenas que durante los últimos años han tenido fuerza para abrir situaciones políticas (primavera árabe, 15M) no oponen saber a ignorancia. En ellas hay palabras y voces más que discursos y explicaciones, hay personas comunes y anónimas que dicen «basta», hay cuerpos que ocupan con valentía el espacio haciendo lo que no deben, hay gestos locos en el sentido de imprevistos e imposibles que desafían el estado de cosas con la vida al descubierto, contra la pesada materialización policial de un orden odioso... Son escenas que redefinen y desplazan para todos el umbral entre lo que toleramos y lo que ya no toleramos más. Escenas que nos conmueven y convocan al mostrar un corte, un choque, una lucha entre vidas dignas e indignas de vivirse.

El Comité Invisible afirma que si los movimientos de las plazas han descolocado tantísimo a los «militantes de toda la vida»

es por esto: *no parten de ideologías políticas, no parten de una explicación del mundo, sino de verdades éticas.* ¿En qué sentido, cómo se diferencia una «verdad ética» de una verdad tal y como estamos acostumbrados a entenderla, como adecuación del enunciado y la cosa?

Rebobinemos un poco: antes de bajar a las plazas del 15M, ¿acaso no sabíamos cada cual por su lado lo que estaba pasando, que la crisis es una estafa, que lo llaman democracia y no lo es, que la política de los políticos está corrupta y subordinada a las exigencias de la economía? Secretos a voces. Y, sin embargo, la calle se mantuvo muy silenciosa entre 2008 y 2011. *Todos sabíamos, pero no pasaba nada.* La verdad, como simple enunciado objetivo, no posee por sí misma la capacidad de sacudir la realidad. Un poder deslegitimado puede seguir operando, porque no se sostiene fundamentalmente sobre nuestro acuerdo y consenso (creencia o fe en sus explicaciones), sino sobre la sujeción de los cuerpos, la anestesia de las sensibilidades, la gestión de la imaginación, la logística de nuestras vidas, la neutralización de la acción.

Las verdades éticas, sin embargo, no son descripciones del mundo, sino afirmaciones a partir de las cuales lo habitamos y nos conducimos en él. No son verdades objetivas y exteriores, sino *sensibles*: lo que sentimos ante algo más que lo que opinamos. No son verdades que tengamos por separado, sino que nos *vinculan* a otros que perciben lo mismo. No son enunciados que puedan dejarnos indiferentes, sino que nos comprometen, nos afectan, nos requieren. No son verdades que iluminan, sino *verdades que queman.*

¿Por qué serían tan importantes las verdades éticas, desde un punto de vista transformador? La política no opone un grupo a otro, un discurso a otro, sino *un mundo a otro.* El neoliberalismo no sólo es la imposición de ciertas políticas macro, sino también «el hecho de que se admita en lo sucesivo como natural una relación con el mundo basada en la idea según la cual *cada uno tiene*

su vida». No es simplemente ideológico, sino «existencial», y sus catástrofes están ya implícitas en esa idea de la vida, materializada en los gestos más cotidianos.

Si la potencia política de las plazas reside en sus verdades éticas es porque estas nos arrancan del individualismo (cada cual para sí) y nos vinculan por todas partes a personas y a lugares, a maneras de hacer y pensar. De pronto ya no estamos solos frente a un mundo hostil, sino entrelazados. Afectados en común por la inmolación de un semejante, la demolición de un parque, el desahucio de un vecino, el disgusto por la vida que se lleva, el deseo de otra cosa. Sentimos que el destino de uno tiene que ver con el destino de los otros. La emoción misma de la palabra que se compartía en las plazas tenía que ver con el hecho de que se trataba de palabras imantadas por esas verdades que vehiculan otras concepciones/sentimientos de la vida.

La política consiste, pues, en la construcción, a partir de eso que sentimos como una verdad, de formas de vida deseables, capaces de durar y sostenerse materialmente. Las verdades éticas *dándose un mundo*.

CRÍTICA DE LA DEMOCRACIA

Sin embargo, para el Comité Invisible, la reivindicación o exigencia de democracia (bajo cualquiera de sus formas: representativa, directa, digital, constituyente...) no tiene que ver con las verdades éticas que emanan de las plazas. Más bien al contrario: el imaginario y el horizonte de la democracia nos desvía fatalmente, conduciéndonos a un campo minado. Es un punto de choque con el sentido común de los movimientos de las plazas, resumido en la famosa consigna de «democracia real ya». ¿Cómo se explica esto?

La concepción clásica de la política divide las cosas entre un sujeto (que gobierna) y un mundo (de objetos, de personas, de

procesos, etc.) a gobernar. Es el paradigma que rige el mundo desastrosamente, al hacer de él un objeto de control. Pues bien, la democracia forma parte de este paradigma, ya sea en su versión jerárquica (la democracia representativa, según la cual «el pueblo no delibera si no es a través de sus representantes») o en su versión directa o asamblearia. Vamos a detenernos en la crítica a esta última, menos conocida.

En el ágora democrática, los seres racionales argumentan y contraargumentan para tomar una decisión (la ley), pero la asamblea que los reúne sigue siendo un espacio separado de la vida y de los mundos: *se separa de hecho para mejor gobernarlos.* Se gobierna produciendo un vacío, un espacio vacío (el llamado «espacio público»), en el que los ciudadanos deliberan libres de la presión de «la necesidad»: la materialidad de la vida —aquello que designamos, desligándolo de lo político, como lo «reproductivo», lo «doméstico», lo «económico», la «supervivencia» o la «vida cotidiana»— queda fuera, a la puerta de la asamblea.

Esta crítica a la democracia directa no es sólo una crítica teórica o abstracta, sino que se puede entender mejor como una observación de los impasses y los bloqueos de las asambleas de los movimientos recientes: la palabra que se distancia de la acción, colocándose «antes»; las decisiones que no implican a quienes las toman; el sofoco de la iniciativa libre y de los disensos; el fetichismo de los procedimientos y los formalismos; las luchas de poder para condicionar las decisiones, la centralización y burocratización, etc. Nada de todo ello es «accidental», sino «estructural». Tiene que ver con la separación instituida por la asamblea entre las palabras y los actos, entre las palabras y los mundos sensibles.

(Por supuesto, la «democracia digital» no soluciona nada de esto, sino que más bien agrava algunos problemas: reino de la opinión donde no se sabe quién habla, las decisiones no tienen consecuencias, etc.)

La potencia de las plazas no estaba para el Comité Invisible en las asambleas generales, sino *en los campamentos*, es decir, en la

autoorganización de la vida común: infraestructuras, alimentación, guarderías, enfermería, bibliotecas, etc. A partir de las necesidades inmediatas que iban surgiendo (no desde un plan, un «antes»), coordinando sin centro —ni siquiera democrático— los esfuerzos locales y situados, pensando mientras se hacía, lo que se hacía y desde lo que se hacía, en un puñado de días se construyeron decenas de pequeñas ciudades en el corazón mismo de las grandes. No a través de «la» asamblea como espacio soberano, sino de mil prácticas distintas de autoorganización.

Los campamentos se organizaron según el paradigma del habitar, contrapuesto y en tensión al paradigma del gobierno. En el paradigma del habitar, no hay vacío u oposición entre sujeto y mundo, sino que los mundos se pliegan sobre sí mismos para pensarse y darse formas. No se decreta lo que debe ser, sino que se elabora lo que *ya está siendo*. No se funciona a partir de una serie de metodologías, procedimientos y formalismos, sino desde una «disciplina de la atención» a lo que pasa (cómo pasa, por dónde pasa...). Las decisiones no se toman, ni por mayoría ni por consenso, sino que más bien *prenden*, se decantan en la discusión: no son elecciones entre opciones dadas, sino invenciones que surgen de la presión de un problema o una situación concreta; y las aplican quienes las toman, comprobando en primera persona lo que implican, confrontándolas con la realidad, haciendo de cada decisión una *experiencia*.

La libertad entonces no tiene que ver con la «participación», o con la elección y el control de los representantes, sino con el despliegue de las iniciativas, con la construcción de mundos habitables, con prácticas concretas. No tanto con «poder decidir» como con «poder hacer».

Finalmente, la democracia no sólo forma parte del paradigma del gobierno, sino que lo hace además de manera insidiosa porque *pretende confundir a los gobernantes y a los gobernados*. Un grito como «no nos representan» abre ahí una brecha escandalosa, pero nunca tarda en llegar un «verdadero demócrata» que nos asegura que con él, esta vez sí, habrá «un gobierno de la gente». Y

los gobernados quedan así de nuevo reabsorbidos en los gobernantes. Un poder relegitimado de ese modo, un poder que dice emanar del «pueblo en acto» (por ejemplo de las plazas), un «gobierno del 99%», puede ser el más opresor de todos. ¿Quién podría cuestionarle? Sólo el 1%. La parte se hace pasar por el todo y coloca al adversario en la posición de monstruo, criminal, enemigo a abatir. Es en este sentido que el recuerdo del 15M será siempre un peligro como «marea destituyente» y creación de mundos autoorganizados sin rastro de «nuevo gobierno» o de «nueva institucionalidad». Devenir y permanecer ingobernables pasa, pues, por renunciar a legitimarse en un principio superior, por quedar alegremente siempre al desnudo como el rey del cuento, asumiendo el carácter siempre local y situado, arbitrario y contingente, de toda posición política.

EL PODER ES LOGÍSTICO

Los tunecinos ocuparon la Kasbah, los griegos plantaron sus tiendas de campaña frente al Parlamento en plaza Syntagma, los portugueses intentaron entrar por la fuerza en la Asamblea de la República, aquí rodeamos el Parlament catalán en junio de 2011 y el Congreso el 25S de 2012... Rodear, asaltar, ocupar los parlamentos: los lugares de poder institucional han hechizado la atención y el deseo de los movimientos de las plazas y, tal vez por eso, los dispositivos electorales son la continuación lógica.

Pero ¿es seguro que ahí está el poder? El Comité Invisible tiene una idea muy distinta: *el poder es logístico y reside en las infraestructuras.* No es de naturaleza representativa y personal, sino arquitectónica e impersonal. No es un teatro, sino una estructura de acero, un edificio de ladrillo, un canal, un algoritmo, un programa informático.

Según explica el brillante y contradictorio autor italiano Curzio Malaparte en su libro clásico y maldito *Técnica del gol-*

pe de Estado, aquí mismo estaba el corazón de la discusión entre Lenin y Trotski la víspera de la revolución rusa. Para Lenin, se trataba de suscitar y organizar un levantamiento general de las masas proletarias que desembocase en el asalto al Palacio de Invierno. Para Trotski, por el contrario, la revolución no pasaba por combatir al gobierno y a sus ametralladoras a pecho descubierto, ni por tomar palacios o sedes ministeriales, sino por adueñarse de la *organización técnica de la sociedad*: centrales eléctricas, ferrocarriles, teléfonos, telégrafos, puertos, gasómetros, acueductos, etc. Para ello, no se necesitaban masas proletarias algunas, sino una tropa de asalto de «mil técnicos»: obreros especializados, mecánicos, electricistas, telegrafistas, radiotelegrafistas, etc. A las órdenes de un ingeniero-jefe de la revolución: el mismo Trotski.

Según la historia (¿o fábula?) de Malaparte, los mil técnicos de Trotski se ejercitaron durante meses en «maniobras invisibles»: infiltrándose aquí y allá, lograron mapear y documentar la distribución de los despachos, las instalaciones de luz eléctrica y de teléfono, el plano de los edificios y de los servicios técnicos de la capital. Llegado el momento, burlaron la vigilancia policial (más atenta a un posible levantamiento popular que al deslizamiento de pequeños grupos) y tomaron todas las infraestructuras del Estado. El asalto al Palacio de Invierno fue espectacular y pasó a la historia, pero en realidad sólo fue la manera de comunicar que el poder *ya había cambiado de bando*, haciendo caer a la vista de todos una cáscara vacía.

Del mismo modo, el Comité Invisible piensa que el gobierno no reside en el gobierno, sino que *está incorporado en los objetos y las infraestructuras que organizan nuestra vida cotidiana* (y de los que dependemos completamente). Toda Constitución es papel mojado, la verdadera Constitución es técnica, física, material. La escriben quienes diseñan, construyen, controlan y gestionan la infraestructura técnica de la vida, las condiciones materiales de existencia. Un poder silencioso, sin discurso, sin explicaciones,

sin representantes, sin tertulias en la tele y al cual es del todo inútil oponerle una contrahegemonía discursiva.

Ignorar al poder político, centrarse en las infraestructuras: aquí terminan las resonancias con el singular Trotski de Malaparte. Porque para el Comité Invisible no se trata de «adueñarse» de la organización técnica de la sociedad, como si esta fuese neutra o buena en sí misma y bastase simplemente con ponerla al servicio de otros objetivos. Ese fue el error catastrófico de la revolución rusa: distinguir los medios y los fines, pensar por ejemplo que se podía liberar el trabajo a través de las mismas cadenas de montaje capitalistas. No, los fines están inscritos en los medios, cada herramienta y cada técnica configura y a la vez encarna cierta concepción de la vida, implica un mundo sensible. No se trata de «apoderarse» de las técnicas existentes, sino de subvertirlas, transformarlas, reapropiárselas, *hackearlas*.

El hacker es una figura clave en esta propuesta política. O, más bien, el *espíritu hacker* en sentido social, amplio, más allá de lo puramente digital, que consiste en preguntarse (siempre mediante el hacer) cómo funciona esto, cómo se puede interferir en su funcionamiento, cómo podría funcionar de otro modo y que *se preocupa por compartir los saberes*. El espíritu hacker rompe la naturalización de las «cajas negras» entre las que vivimos normalmente, esas infraestructuras opacas que constriñen nuestras posibilidades y gestos más cotidianos, haciendo visible los códigos de funcionamiento, encontrando fallos, inventando usos, etc.

Pero no se trata de sustituir a los «mil técnicos» de Trotski por «mil hackers». Lo que se precisa más bien (a lo que se parece un proceso revolucionario efectivo) es un *devenir-hacker colectivo*, de masas, sin ingeniero-jefe. Es decir, la puesta en común de saberes que no son opiniones sobre el mundo, sino posibilidades muy concretas de hacerlo y deshacerlo. Saberes que son poderes. Poder de construir y de interrumpir, poder de crear y de sabotear. Un devenir-hacker colectivo son miles de personas que bloquean en tal punto neurálgico un megaproyecto de infraestructuras que

amenaza con devastar un territorio y sus formas de vida. Un devenir-hacker colectivo son miles de personas que construyen pequeñas ciudades en medio de las grandes, capaces de reproducir la vida entera durante semanas.

Las «maniobras invisibles» donde se preparan los procesos revolucionarios son todos aquellos espacios políticos en los que nos reapropiamos de las capacidades de producir mundo y no sólo de consumirlo, en los que se comparten saberes, escuelas de conocimientos compartidos y de contrahabilidades, lugares de cacharreo, puntos de cruce entre saberes técnicos y formas de vida disidentes. ¡Menos mítines y más hacklabs!

LAS COMUNAS

La política clásica propaga el desierto porque está separada de la vida: se hace en otro sitio, con otros códigos, en otros tiempos, etc. Hace el *vacío* (abstracción de los mundos sensibles para gobernar) y por tanto lo extiende. La revolución sería, por el contrario, un proceso de *repoblamiento del mundo*: la vida aflorando, desplegándose y autoorganizándose, en su pluralidad irreductible, por sí misma.

La «comuna» es la forma en la que podría darse ese despliegue autoorganizado de la vida. La palabra francesa «comuna» tiene al menos dos sentidos (además de la evocación histórica, bien importante): un tipo de relación social y un territorio.

La comuna es, por un lado, un tipo de lazo. Frente a la idea del liberalismo existencial de que cada cual tiene su vida, la comuna es el pacto, el juramento, el compromiso de afrontar juntos el mundo. Por otro lado, es un territorio. Son lugares vivos donde se inscribe físicamente un cierto compartir, la materialización de un deseo de vida común.

¿Se propone entonces formar tribus, bandas? No exactamente, porque la comuna es distinta a la comunidad, no vive

cerrada/aislada (en ese caso se apergamina y muere), sino siempre atenta a lo que se le escapa y desborda, en una relación positiva con el afuera. Ni medios para un fin, ni fines en sí mismos, las comunas siguen una lógica de la expansividad y no del autocentramiento.

¿Se está hablando de política local, de barrio? No exactamente, porque el territorio de la comuna no está dado previamente, no preexiste, sino que es la propia comuna la que lo activa, crea y dibuja, mientras que este le ofrece a su vez refugio y abrigo. El territorio de la comuna no tiene límites acotados, es una geografía móvil y variable, en construcción permanente.

Un grupo de amigos puede ser una comuna, una cooperativa puede ser una comuna, un colectivo político puede ser una comuna, un barrio puede ser una comuna... Quizá hacer un contraste con la política clásica sirva para entender mejor la propuesta.

Si la concepción clásica nos hace pensar que la política se hace en un lugar abstracto y separado de la vida, un lugar «excepcional» que requiere un tipo de saber y disposición igualmente «excepcional», la comuna se construye ahí donde uno está, desde lo que hace la vida relevante. Esto es, desde las relaciones que hay, recombinando los saberes existentes, desde donde cada cual tenga puesto el cuerpo, el deseo y la atención. *Se trata de politizar la vida, no de «movilizarse».*

Si la concepción clásica nos hace pensar que la política se guía por un mapa previo (la izquierda contra la derecha, el proletariado contra la burguesía), las comunas dibujan sus propios mapas, deciden con quién cooperar y con quién chocar, situación por situación, punto por punto, desde una lógica de la estrategia y no dialéctica, es decir, partiendo de la amistad (el incremento de la potencia en el encuentro) y no de la enemistad (la unificación por designación del enemigo común). Amigos y enemigos igualmente concretos y situados, con los que tenemos «contacto», de los que tenemos «experiencia», que aumentan u obstaculizan nuestra potencia, no entes abstractos o ideológicos.

Si la concepción clásica nos hace pensar que «organizarse» es afiliarse o participar en una estructura única, con un mando centralizado, líneas de arriba-abajo, correas de transmisión, formalismos homogéneos, las comunas más bien se componen, se conectan, se comunican, se cruzan, cooperan y colisionan entre sí, sin articularse en una fantasmática «unidad», sino manteniendo siempre su autonomía y su pluralidad; tan irreductiblemente plurales como lo son las formas de vida sobre la tierra.

El problema de la organización es, por tanto, el problema de pensar cómo circula lo heterogéneo, no cómo se estructura lo homogéneo. El desafío de inventar formas y dispositivos de traducción, momentos y espacios de encuentro, lazos transversales, intercambiadores, ocasiones de cooperación, etc.

Lo «universal» no se construye poniendo entre paréntesis lo particular (situado, singular), sino por profundización, por intensificación de lo particular mismo. En cada situación está el mundo entero si nos damos tiempo para buscarlo. Sería difícil por ejemplo pensar en una experiencia con mayor capacidad de interpelación y al mismo tiempo tan inscrita profundamente en un territorio muy concreto como el zapatismo. Como dice el poeta Miguel Torga, «lo universal es lo local sin los muros».

La «organización» más importante es, finalmente, la vida cotidiana misma, en tanto que red de relaciones susceptible de activarse políticamente aquí o allá. Cuanto más densa es la red, cuanta más calidad tienen esas relaciones, mayor es la potencia política de una sociedad.

ELOGIO DEL TACTO

También las revoluciones se han pensado y llevado a cabo desde el paradigma del gobierno: un sujeto contrapuesto al mundo (la vanguardia) que lo empuja en la buena dirección; el pensamiento como ciencia y Saber con mayúsculas; la acción como aplicación

de ese saber; la realidad como materia informe que modelar; el proceso revolucionario como «producto» o ajuste fino entre medios y fines, etc.

Forzar las cosas desde el exterior: las revoluciones que se hacen desde ahí resultan un desastre y abrasan a los revolucionarios en el voluntarismo. Ser militantes, en el paradigma del gobierno, implica estar siempre enfadados con lo que pasa porque no es lo que debería pasar; siempre regañando a los demás porque no se enteran de lo que debieran; siempre frustrados porque a lo que hay le falta esto o aquello; siempre angustiados porque lo real está permanentemente en la dirección equivocada y hay que someterlo, dirigirlo, enderezarlo; significa no disfrutar, no dejarse llevar nunca por la situación, no confiar en las fuerzas del mundo, etc.

Habría otro camino. Aprender a habitar plenamente, en lugar de gobernar, un proceso de cambio. Dejarse afectar por la realidad, para poder afectarla a su vez. Darse tiempo para aprehender los posibles que se abren en tal o cual momento. «El tacto es la virtud revolucionaria cardinal.» Si la revolución es el incremento de los potenciales inscritos en las situaciones, el *con-tacto* es a la vez lo que nos permite sentir por dónde está circulando la potencia y el modo de acompañarla sin forzarla, con cuidado. De esa sensibilidad estamos más necesitados que de mil cursos de formación en contenidos políticos.

«La inteligencia estratégica nace del corazón... Incomprensión, negligencia e impaciencia: he ahí al enemigo.»

UN TIEMPO DE REVUELTAS (LECTURA DE ALAIN BADIOU)

Primero fue Túnez, Egipto, la «primavera árabe». Luego vino la «indignación» en España, Grecia, Estados Unidos, Portugal. Después los movimientos en Brasil, Turquía o Bulgaria y, más recientemente, las protestas que han sacudido Chile, Ecuador, Líbano, Francia, Hong Kong... ¿Qué tipo de revueltas son estas? ¿Cómo resuenan entre sí? ¿Tienen algo en común? ¿Qué lugar ocupan en la larga historia de la política de emancipación? ¿Comparten problemas o desafíos?

El filósofo francés Alain Badiou se atreve con estas preguntas enormes. En su libro *El despertar de la Historia*, ensaya una interpretación a un tiempo filosófica, histórica y política de la onda de rebelión que se propaga un poco por todas partes desde 2011.

Badiou es, en palabras de uno de sus comentaristas, «un gran sistematizador y un excelente periodizador». Es verdad. Acostumbrados al presente que construyen los medios de comunicación, un presente confuso y sin memoria donde nada parece relacionado con nada y todo se evapora rápidamente, impresiona mucho la claridad y el alcance histórico de su reflexión. El tipo piensa en siglos y épocas, un *timeline* muy diferente del habitual.

Creo que su relato histórico puede tener varios efectos positivos entre quienes nos sentimos concernidos por el porvenir de todo lo que se abrió con la ocupación de las plazas en mayo

de 2011. En primer lugar, mitiga la sensación de urgencia y ansiedad que nos mueve a exigirle a los procesos resultados inmediatos, recordándonos el tiempo largo de las transformaciones reales y su carácter no lineal, sino más bien con mareas altas y bajas. En segundo lugar, atempera el afán de novedades que nos hace saltar constantemente de una cosa a otra y vuelve imposibles los diálogos entre pasado y presente, insistiendo en que lo nuevo es sobre todo una manera inédita de mirar problemas muy, muy antiguos (qué queremos, cómo nos organizamos, etc.).

Por último, puede tal vez ayudarnos a elaborar una noción menos angustiada y angustiosa de responsabilidad hacia lo que sucede, porque muestra cómo la transformación social está y a la vez no está en nuestra mano, depende y a la vez no depende de nuestra voluntad (y nuestro voluntarismo). Es decir, no es un «producto» que se diseña y se ejecuta según un plan maestro, aunque tampoco es un «milagro» que debamos simplemente esperar. Depende de acontecimientos: rupturas en el orden de cosas, imprevisibles y sin autor, que proponen nuevas posibilidades de acción y existencia. Pero sobre todo depende de lo que sepamos hacer con ellos: la política consiste en dar sentido y duración a estos acontecimientos, en cuidar y prolongar algo que no hemos decidido o decretado nosotros, algo que siempre es una sorpresa. Es lo que Badiou llama «fidelidad».

En el texto que puedes leer a continuación, presento de manera resumida (espero que no demasiado inexacta) las tesis del filósofo, usando para ello muchas veces sus propias palabras, salpicando la exposición de algún comentario al hilo y apuntando al final alguna duda.

REVUELTA INMEDIATA Y REVUELTA HISTÓRICA

Nuestro tiempo está marcado por las revueltas, ¿pero de qué tipo son? Badiou propone una distinción aclaratoria entre «revuelta

inmediata» y «revuelta histórica». La revuelta inmediata es muy breve (una semana a lo sumo), está circunscrita espacialmente a los lugares donde viven los manifestantes, se extiende por imitación entre lugares y sujetos idénticos, ella misma es internamente muy homogénea y por lo general carece de palabras, declaraciones u objetivos. Badiou está pensando por ejemplo en la revuelta de las periferias francesas de 2005 o en los episodios de pillaje en Londres durante el verano de 2011 (ambos casos provocados por muertes vinculadas a actuaciones policiales más que dudosas). La revuelta inmediata es más nihilista que política. Se consume en el rechazo y en la ausencia de perspectivas. *Es incapaz de abrir un porvenir.*

Por su lado, la revuelta histórica se desarrolla en un tiempo más largo (semanas, incluso meses), se localiza en un espacio central y significativo de las ciudades, se extiende incluyendo a distintos sujetos, su composición interna no es homogénea sino un mosaico de la población (un poco de todo) y en ella la palabra circula, hay objetivos y demandas (aunque no programas). Badiou está pensando sobre todo en la primavera árabe, pero también incluye aquí al 15M, Occupy y demás. La revuelta histórica es capaz de unir lo que normalmente está dividido, personas con distintos intereses, identidades, ideologías. Hace presente lo que estaba ausente o «dormido», según la metáfora del 15M. No se agota en sí misma, sino que desencadena nuevos procesos.

Las revueltas históricas reabren el juego de la Historia. Por un lado, sacuden la visión establecida del mundo. En nuestro caso, el relato del «fin de la Historia», la idea de que el matrimonio feliz entre capitalismo y democracia representativa constituye la única forma de organización social viable, y la reducción de la vida a vida privada y búsqueda del propio interés. Por otro, activan la capacidad colectiva de transformación de la realidad. Es decir, descongelan la historia poniendo en marcha otra secuencia de la política de emancipación. En el caso de las revueltas actuales, sería la tercera.

LAS TRES SECUENCIAS DE LA POLÍTICA DE EMANCIPACIÓN

La historia de la política de emancipación está organizada en secuencias o fases. Las secuencias se abren por acontecimientos que generan nuevas posibilidades para la acción colectiva y se cierran por problemas, puntos de detención y finalmente de parálisis de las prácticas políticas. Entre secuencia y secuencia existen «periodos de intervalo» en los que, como dice la frase célebre, «lo viejo no acaba de morir y lo nuevo no acaba de nacer».

Entre 1789 y 1871 se desarrolla la primera secuencia en torno a la idea-fuerza de la revolución entendida como derrocamiento insurreccional del orden establecido. Es la secuencia de formación del movimiento obrero, de las discusiones entre Marx, Bakunin, Proudhon y Blanqui, del socialismo utópico, de las minorías conspiradoras y las barricadas. El problema que agota finalmente esta secuencia es que las insurrecciones, sin concepto fuerte ni organización duradera, son reprimidas y masacradas una y otra vez. La secuencia se sella definitivamente con la sangre de los comuneros en el París revolucionario de 1871.

La segunda secuencia, entre 1917 y 1976, se organiza en torno a la idea de la revolución como conquista (fundamentalmente militar) del poder. El «cerebro» de esta secuencia es, naturalmente, Lenin. Su balance de la primera secuencia es el siguiente: la cuestión principal que deja pendiente es la de la *victoria*, cómo ganar y cómo hacer que la victoria dure. (Se dice que Lenin, no especialmente dado a las exteriorizaciones físicas de alegría, llegó a bailar en la nieve cuando la Revolución rusa superó los setenta y dos días que duró la Comuna de París). Y la respuesta es el Partido: una organización centralizada y disciplinada, dirigida a tomar el poder y construir un Estado nuevo. A la lógica insurreccional le sucede por tanto una lógica de toma del poder.

(A un español le vendrá a la cabeza probablemente como objeción la experiencia anarquista, pero Badiou parece considerar el anarquismo como un «pariente pobre» del marxismo-leninismo

que nunca ha organizado realmente una sociedad más allá de algún episodio puntual y excepcional.)

Esta segunda secuencia es la del comunismo estatal, la ciencia de la conquista del Estado representada por figuras como Lenin, Trotski, Mao Zedong... pero también es la del terror como herramienta de gobierno. El problema que agota esta secuencia es la identificación absoluta entre política y poder. La relación entre las tres instancias de la política (acción colectiva, organizaciones y Estado) se articula bajo la forma de la representación sin fisuras («las masas tienen partidos y los partidos tienen jefes», dirá Lenin). Y el Estado revolucionario se convierte finalmente en un aparato autoritario y separado de la gente que se relaciona con todo lo que no es él mediante una lógica de guerra: el otro como enemigo que se debe eliminar por todos los medios al alcance. La revuelta antiautoritaria de Mayo del 68, con su rechazo de la representación, de la política como un asunto exclusivo de partidos y especialistas, de la división entre los que saben (y mandan) y los que no (y obedecen), marcará el final de esta secuencia.

INTERVALOS

Como decíamos antes, entre secuencias existen «periodos de intervalo» donde lo viejo está agotado (aunque pesa como inercia), pero no sabemos aún qué es lo nuevo. No hay figuras compartidas y practicables de la emancipación: dispositivos replicables, imágenes comunes del porvenir, «linguas francas». En los periodos de intervalo, como se puede suponer, el estado de cosas aparece como inevitable y necesario, incuestionable. La hegemonía de las ideas dominantes es muy vigorosa: «las cosas son así», «siempre habrá ricos y pobres». Y la rebelión se expresa a menudo teñida de nihilismo y desesperación: «no hay nada qué hacer, pero aun así...». El periodo entre 1871 y 1917 fue un intervalo. Desde 1976 vivimos en otro. La secuencia organizada en torno a

la idea-fuerza de la toma del poder se cierra sin que prospere la renovación apuntada durante algunos años por Mayo del 68 y se impone la lectura conservadora de que toda revolución está abocada a la masacre y es mejor asumir por tanto el «mal menor» de la democracia representativa.

Pero algunas experiencias colectivas, como el propio Mayo del 68, el movimiento polaco Solidaridad, el zapatismo o la primavera árabe, empiezan a dibujar una hipótesis bien distinta: no es la idea de transformación del mundo la que ha quedado definitivamente impugnada en las checas y los gulags, sino la respuesta del Partido y la toma del poder. Estos acontecimientos pueden ser leídos por tanto como señales de que se está abriendo paso, lenta y fragmentariamente, una nueva secuencia donde el desafío es inventar *una política a distancia del Estado*. Esa es la revolución mental y cultural que proponen estos movimientos: concebir la política como creación (de posibilidades) y no como representación (de sujetos o demandas). Una política que exista por ella misma y no subordinada al poder y su conquista.

¿Significa esto que la política por venir debe desentenderse de los problemas del poder y el Estado, como en algunas tentativas de construir una sociedad paralela o en los márgenes de la oficial? La respuesta es negativa. La política no debe confundirse con el poder, pero tampoco desentenderse de él, sino *inventar modos de imponerle cuestiones sin colocarse en su lugar*. Obligar al Estado sin ser Estado. Afectar y alterar el poder sin ocuparlo (ni desearlo). El desafío es pensar la articulación entre los tres términos de la política (recordemos: acción colectiva, organizaciones y Estado), no bajo la forma de la representación, sino más bien según un *arte de las distancias*, es decir, de conflictos y conversaciones entre instancias que no se confunden ni se «traducen» simplemente unas a otras.

Por todo ello, Badiou es muy crítico en general con la izquierda (también la alternativa) que sigue pensando con el cerebro de la secuencia anterior: «traducir» al plano institucional las deman-

das sociales, cuando los movimientos no se reducen a pedir cosas, sino que son también instancias creadoras de nueva realidad, nuevos valores, nuevas relaciones sociales, nueva humanidad; poner en el centro de toda actividad las elecciones, cuando el procedimiento electoral convierte en número, inercia y separación lo que en la calle se expresa como voluntad colectiva y transformadora (con las enormes decepciones consiguientes: después de Mayo del 68, De Gaulle; después de Plaza Tahrir, los Hermanos Musulmanes); proponer formas delegativas de la política que nos prometen cambiar el mundo sin tener que cambiar un ápice nosotros, etc.

Las formas de pensar de la secuencia anterior (representación, delegación, etc.) mantendrán su relativa vitalidad mientras no se inventen las figuras conceptuales y organizativas de la tercera secuencia. El problema es que aún estamos en un periodo de intervalo: *las revueltas no son revoluciones.* No saben qué poner en lugar de lo que derriban, ni qué nueva relación instituir entre los tres términos de la política. En eso consiste la «indecisión» (con trágicas consecuencias) de los manifestantes de Plaza Tahrir: «tiramos gobiernos, ¿y luego qué?». La misma idea de revolución está en crisis. Antes cada grupo o tribu política tenía la suya, pero la referencia era compartida. Ahora ya nadie sabe muy bien qué significa y usamos la palabra en forma lúdica o irónica (como la *spanish revolution*, un guiño al famoso gag de los Monty Python sobre la inquisición española).

Falta la Idea (escrito por Badiou así, en mayúsculas), es decir, una nueva visión de la vida en común, lo suficientemente clara como para presentarse como alternativa a esta sociedad (la idea comunista jugó ese papel en el pasado). Y una nueva articulación entre los tres términos de la política.

Pero podemos ser optimistas. Las revueltas abren de nuevo lo posible. Eso explica que el texto más entusiasta de la historia de la política de emancipación *(El Manifiesto Comunista)* se escribiese después de la derrota del levantamiento de 1848. Esa insu-

rrección había abierto una brecha importantísima en la restauración del orden de 1815 tras los desórdenes revolucionarios de 1789. Hay fracasos y fracasos. Hay derrotas muy fecundas.[1]

En un periodo de intervalo el mayor enemigo somos nosotros mismos: nuestra impaciencia, nuestra inconstancia, nuestro miedo a lo desconocido. Se requiere mucho coraje y tenacidad para no recaer en las viejas respuestas ni tampoco desalentarse. ¿Cómo orientarnos sin recurrir a las viejas brújulas? No hay recetas ni atajos. La clave está sobre todo en la capacidad de invención de las prácticas reales, que no nos ofrece soluciones que aplaquen nuestra angustia, pero sí *las posibilidades para encontrar esas soluciones.*

POR UNA PROMISCUIDAD TEÓRICA

Hasta aquí Badiou (o, al menos, mi resumen). Me gustaría señalar ahora para terminar un riesgo que me parece inherente a los grandes relatos, a estos esfuerzos de sistematización y periodización, incluso si están tan bien construidos y hablan tan directamente a nuestro presente como el suyo. Lo haré a partir de los comentarios críticos de Badiou sobre el 15M que se pueden encontrar en *El despertar de la Historia* y otras intervenciones posteriores.

A Badiou el 15M le parece interesante (la toma de las plazas, el «no nos representan», la creatividad, etc.), pero lo considera finalmente una «imitación débil de la primavera árabe». Le critica sobre todo tres cosas: 1) no tuvo ninguna idea precisa de victoria como sí tenía la primavera árabe: «fuera Mubarak», «fuera

1. «Tras haber sido derrotados en las barricadas de las insurrecciones alemanas, Marx y Engels firmaron uno de los textos más victoriosos de la Historia: *El Manifiesto Comunista*», afirma Badiou en *El despertar de la Historia*. En realidad, el *Manifiesto* se escribe entre 1847 y 1848, publicándose antes de la revuelta del 48 (la llamada «primavera de los pueblos»).

Ben Ali», lo cual hizo muy incierto su futuro; 2) fue esencialmente un movimiento juvenil que no consiguió involucrar a las clases populares, lo que explica que la derecha ganase holgadamente las elecciones posteriores; y 3) reclamó «democracia real ya», cuando la democracia es la pantalla de legitimación del poder financiero, y reivindicarla no puede, por tanto, llevarnos muy lejos.

Son tres críticas interesantes, pero que podrían discutirse. Ciertamente, el 15M de las plazas no tenía una idea clara y compartida de lo que es una victoria, pero ¿no fue también eso lo que permitió el encuentro entre tanta gente distinta y desconocida entre sí? La energía generada en ese encuentro se fue organizando luego en direcciones y hacia objetivos concretos (PAH, mareas) y se mantiene viva, a la vez de forma latente y manifiesta. Es verdad que los egipcios y los tunecinos tenían un objetivo claro y eso catalizó las voluntades en un solo sentido, pero ¿y después? Una vez caídos Mubarak y Ben Ali, ¿no quedarán los egipcios y los tunecinos tan perdidos en su búsqueda como nosotros?

Aceptemos que el 15M de las plazas era fundamentalmente juvenil, aunque pocos espacios más plurales pueden encontrarse en la historia política española reciente. Pero ¿y luego? ¿No se diversificó enormemente el 15M cuando aterrizó en los barrios o hizo alianza con la PAH? Muchos inmigrantes completamente ajenos a lo que sucedía en las plazas entraron en contacto con el 15M por ahí. Un acontecimiento no es sólo el evento que lo inaugura, sino el proceso que abre. El rasgo incluyente del 15M apareció ya en las plazas pero siguió produciendo efectos de apertura después. Y si es el déficit de heterogeneidad lo que explica que el PP ganase las elecciones, ¿no podríamos decir lo mismo de Mayo del 68 y la victoria posterior de De Gaulle?

Por último, la democracia que se reclamaba (y practicaba) en las plazas, ¿es equivalente de algún modo a la política parlamentaria? El significado de las palabras depende de quién las dice, dónde las dice y cómo las dice. En el contexto del 15M, la palabra «democracia» remite más bien a la aspiración de una política ciu-

dadana, no troceada en partidos peleados por el poder, capaz de hacerse cargo de los asuntos comunes (o al menos de tener algo qué decir sobre ellos).

En definitiva, el 15M de Badiou es demasiado *un paisaje a vista de pájaro*. Pero ¿no hay en todo gran relato un punto de distancia y abstracción que tiende a recortar la riqueza (y la complejidad y la heterogeneidad) de las situaciones singulares? Por ese motivo es muy importante que sean los propios habitantes de las situaciones los que generen sus nombres y las categorías para pensarlas. Y su propio sentido de la orientación. Sin descartar desde luego ninguna aportación externa, pero sin asumir tampoco ninguna como dogma. El amor que nos reclaman muchas veces los grandes filósofos es demasiado excluyente y posesivo. O uno u otro. O Badiou o Negri. O Agamben o Butler. Etc. Es mejor el amor libre o una cierta promiscuidad teórica. Es decir, con cariño y respeto (leyéndoles con atención y tratándoles con cuidado), poder estar con varios a la vez, tocar sin miedo y reapropiarnos de sus cacharros conceptuales, hacer combinaciones inéditas y, sobre todo, pensar siempre desde nuestras propias necesidades, desde nuestra propia biografía y trayectoria, desde las preguntas que nos ponen las situaciones de vida que atravesamos y sus evoluciones.

¡Gracias a Pepe por su atenta lectura, observaciones y amables críticas!

REFERENCIAS

A. Badiou, *El despertar de la Historia* (Clave Intelectual, 2012).
—*Éloge du théâtre* (Flammarion, 2013).
—*Controverse*, un libro-conversación entre Badiou y Jean-Claude Milner (Seuil, 2012).
«Acontecimiento y subjetividad política», conferencia de Alain Badiou (se puede leer en: http://anarquiacoronada.blogspot.

com.es/2013/08/acontecimiento-y-subjetivacion-politica.html).

«La figura del revolucionario de Estado. Igualdad y terror», artículo aparecido en la revista argentina *Acontecimiento*, n.º 29/30, 2005.

«El militante fiel: una entrevista con Alain Badiou», entrevista de Verónica Gago (vídeo, se puede ver en: http://anarquiacoronada.blogspot.com.es/2013/05/para-pasar-el-finde-el-militante-fiel.html).

«Lógicas del cambio: de la potencialidad a lo inexistente», Bruno Bosteels, en *Badiou fuera de sus límites*, VVAA (Imago Mundi, 2010).

RESISTIR ES CREAR:
ENTREVISTA A MIGUEL BENASAYAG

Miguel Benasayag es, según su propia definición, un «militante investigador». Se sumó con apenas diecisiete años a la guerrilla guevarista del Ejército Revolucionario Popular (ERP) donde luchó contra la dictadora argentina. Fue detenido y sufrió cuatros años de prisión y torturas. Tras la muerte de dos religiosas francesas bajo el gobierno militar de la Junta, Miguel Benasayag pudo beneficiarse de su doble nacionalidad (su madre judía francesa abandonó Francia en 1939) y gracias a una maniobra diplomática fue liberado en 1978 y recaló en Francia, país que no conocía. Allí se convirtió en escritor, psicoanalista y filósofo, participando activamente en distintos colectivos y asociaciones (la red No Vox, el colectivo Malgré Tout, Act Up-Paris, etc.).

En su libro *Política y situación. De la potencia al contrapoder*, escrito junto a Diego Sztulwark y publicado en el año 2000, desarrolla una reflexión de enorme relevancia sobre cómo mantenerse fiel a la exigencia de libertad y solidaridad de las luchas revolucionarias pasadas, pero en un contexto radicalmente transformado. Allí podemos leer que «la nueva radicalidad no implica ser más radical que antes, sino serlo de manera distinta. Se trata de asumir que "somos las situaciones que atravesamos" y, en consecuencia, transformar esas situaciones».

¿A qué nivel actuar? ¿A qué escala se puede cambiar el mundo? El concepto de «situación» está en el corazón del pensamiento de Miguel Benasayag, es la «unidad que permite volver a territorializar la vida, el pensamiento y la acción» en el desgarrón de la posmodernidad. Y a partir de él como hilo conductor, repasamos en esta entrevista algunos de sus temas políticos clave: la naturaleza necesariamente *localizada* del neoliberalismo y las resistencias, la crítica del militante clásico en tanto que militante que sobrevuela las realidades concretas, el elogio del conflicto como principio de convivencia, la diferencia entre política y gestión, entre potencia y poder, etc.

¿En qué contexto nace el concepto de «situación»?

El concepto de «situación» aparece en determinado momento, para mí, para mis compañeros y la gente cercana, como una necesidad, no sólo teórica, sino vital. Te explico esto un poco.

En 1978 llegué a Francia, tras mi salida de la cárcel, justo en el comienzo de lo que se llamaría la «posmodernidad». Era el momento de los «nuevos filósofos», luego llegaría Fukuyama, el fin de la Historia y las ideologías, etc. Digamos, en breve, que en esos años se evidencia un agotamiento de la posibilidad de un pensamiento en términos de universalidad abstracta, ya sea kantiana, hegeliana o marxista. Es decir, no funciona más la idea de que tu situación y realidad concreta —y lo que debes o puedes hacer desde ahí— se puede explicar o deducir desde un universal exterior a ella, un deber ser de las cosas. Hay toda una cosmosivión que se agota, no tanto por falsa, como por lo mismo que se agotan las civilizaciones o las culturas, son ciclos. Y de ahí resulta el triunfo de la dispersión.

¿A qué te refieres con dispersión?

La dispersión, el individualismo, la posmodernidad, un mundo donde ya no hay más verdad ni mentira, todo se reduce a placer,

displacer, interés, lo inmediato, lo que funciona... Una tendencia perfectamente homogénea con la economía neoliberal.

Entiendo, sigue.

Entonces, entre el universal abstracto ya irreconstruible y la dispersión total se nos aparece la necesidad de pensar una unidad múltiple, convergente, que permita un nivel de inteligibilidad y comprensión, de exigencia ética y política, que no mire con el espejo retrovisor al pasado ni se haga cómplice tampoco de la dispersión y, en definitiva, del individualismo neoliberal. Y es en ese sentido que empezamos a trabajar el concepto de situación, entre varios compañeros e intelectuales, buscando una unidad que permita volver a territorializar la vida, el pensamiento y la acción, investigando una nueva racionalidad que permita diferenciar, como dice el tango argentino, «entre ser derecho y ser traidor»; es decir, donde haya principio de asimetría.

¿Podrías ponerme un ejemplo para entenderlo mejor?

Te pongo uno de mucha actualidad ahora aquí en Francia. El pensamiento situacional es lo que me permite decir, a mí que no soy musulmán o islamista ni nada parecido: «aquí y ahora, en Francia, el ataque a las chicas musulmanas que llevan velo es una injusticia, porque ese velo significa una búsqueda de sentido y dignidad frente a la desestructuración neoliberal, a un colonialismo mal resuelto, etc.». Es decir, situacionalmente, dentro de una unidad, un espacio y un tiempo determinados, un territorio, hay una asimetría entre un fascista del Frente Nacional o un humanista laico-radical y quien dice por el contrario: «espera un poco, aquí hay una búsqueda de dignidad, hay que ver, escuchar, dialogar». Sin embargo, en otra situación, en Arabia Saudí o Qatar, el velo significa por el contrario el horror total de la opresión de la mujer, y habría que ayudar a cualquier chica que tenga el coraje de quitárselo.

El pensamiento situacional permite encontrar dinámicas universales que, aquí y allá, se manifiestan de modos radicalmente distintos, incluso opuestos. Lo que podríamos llamar *universales concretos*. Mientras que el universal abstracto es una perspectiva «desde ninguna parte y para todas», el universal concreto es aquello que existe aquí y ahora, aunque se reproduzca (es un universal) de modo distinto en *cada* aquí y ahora.

LA LUCHA EN SITUACIÓN Y EL MILITANTE TRISTE

Afirmas que tanto el neoliberalismo como las resistencias sólo existen «situacionalmente.» Es una visión muy poco normal, porque tendemos a ver el neoliberalismo como una serie de políticas que vienen de arriba abajo, que se derraman desde unos centros de poder hacia abajo, hacia unas víctimas (la gente, el pueblo etc.). Es una inversión de perspectiva muy fuerte la que propones.

El neoliberalismo —digamos, la gestión empresarial de la vida— es una lógica global, pero que se dispersa en el infinito de las situaciones: por ejemplo, la escuela, la salud o la naturaleza son gestionadas como empresas. «El todo está en cada una de las partes», diríamos filosóficamente. Uno no «encuentra» al neoliberalismo más que bajo sus diversos modos de existencia. Es decir, el neoliberalismo está compuesto de prácticas cotidianas, de relaciones sociales, y nosotros mismos participamos en esta explotación a la que estamos sometidos.

Como muchas otras estructuras, por ejemplo la lengua, el neoliberalismo tiene una autonomía, nuclea, orienta la vida de toda situación, pero sólo existe dentro de cada situación concreta. Es decir, no nos equivocamos cuando decimos que el neoliberalismo está *por encima* de la vida, *sobre* la vida, pero a la vez esta dimensión sólo se manifiesta como un virus que contamina cada elemento de la vida. Y en ese sentido, la respuesta al neolibe-

ralismo no puede ser más que múltiple, difusa, contradictoria y situacional. Resistir no es sólo oponerse, sino crear, situación por situación, otros modos de vida y otras relaciones sociales.

Entiendo desde ahí tu crítica a la política clásica (incluyendo la política revolucionaria), en el sentido de que esta por lo general no ha asumido este carácter situado *del capitalismo y las resistencias. ¿Podrías exponer los rasgos generales de esa crítica?*

Sí, yo hablo del «militante triste» para referirme a una manera de entender el compromiso. ¿En qué sentido? Este tipo de militante no está comprometido con la construcción de situaciones concretas, sino que tiene una idea de cómo el mundo debe ser, una idea de cómo deben ser las cosas. El problema es que las ideas son ideas. No todo lo que es posible en el mundo de las ideas es, por usar un concepto de Leibniz, «composible» o realizable en la realidad. Por eso digo que este tipo de militante es triste, en el sentido de impotente y agrio. Para él, la realidad concreta, las situaciones concretas, nunca alcanzan el ideal. El mundo no es como debería ser, el mundo verdadero es otro, está en otra parte.

El militante triste comulga con esa visión platónica donde siempre hay una especie de asco hacia la vida, hacia la fragilidad, lo mezclado, lo indeterminado, etc. Me refiero a cuando Platón habla de la corrupción de la carne. Los platónicos aman las ideas, los programas, las arquitecturas políticas ideales. Y, en el fondo, la visión del mundo nuevo que tienen es la de un mundo donde se haya vencido por fin a la carne corruptible.

Y en este planteamiento, las situaciones serían la «carne corruptible», ¿no?

Claro, en la figura del militante triste este odio a la carne se expresa como indiferencia de fondo a las situaciones concretas, porque

sólo son señales en la autopista hacia el mundo mejor. No se ve una pregunta concreta por cómo luchar aquí y ahora, con la gente que está aquí y ahora, sino sólo señales hacia el mundo por venir, hacia lo que debe ser.

Es lo que yo llamo la «lógica transitiva» que define de cabo a rabo la política clásica: la situación A no tiene más realidad y valor que la de poderme llevar a la situación B y C. Las situaciones no interesan por sí mismas, sino «en tanto que» sirven a tal o cual plan, programa o estrategia que distinguen en abstracto entre lo principal y lo secundario, etc.

Yo tengo mucha bronca con el militante clásico, con el militante triste. Porque cuando hay luchas siempre aparecen esos que saben por dónde pasa la historia, con el fin de disciplinar a la gente según tal o cual programa, tal o cual estrategia de conjunto, tal o cual coyuntura electoral, descuidando la lucha a nivel situacional, a nivel de construcción de situaciones concretas. Me atrevería a decir incluso que las organizaciones revolucionarias, los militantes revolucionarios, en tanto que militantes clásicos, extrasituacionales, vanguardias, son los *anticuerpos* que la sociedad segrega cuando la potencia libertaria de la base se desarrolla.

En El compromiso en una época oscura *desarrollas otra idea del compromiso muy distinta, otra figura de la militancia, ¿cuál es?*

Una figura de compromiso no volcado hacia el futuro, sino hacia lo que ya está aquí. No orientado por un *programa* (siempre definido en función del futuro y la totalidad), sino por un *proyecto* que parte del presente e implica a los que buscan respuestas a los desafíos planteados por situaciones concretas.

En la sumisión a los programas aparece la lógica de la transitividad: A es medio para B y C. Es por el contrario en radical inmanencia con respecto a las situaciones que se habitan que puede establecerse otro tipo de compromiso.

Sin embargo, hay que tener un coraje enorme para desarrollar luchas, proyectos, iniciativas múltiples sin pedir una visión arquitectónica de la realidad, una visión de hacia dónde va y de dónde viene todo lo que pasa, sin necesitar la promesa de un mundo nuevo, sino desarrollando nada más (y nada menos) la potencia de las situaciones, aquí y ahora.

LA IMPOSIBLE CONVERGENCIA DE LAS LUCHAS

Frente a una idea ingenua de «unificación» o «convergencia», afirmas que las luchas no se acumulan, no se añaden ni se suman, sino que más bien se contradicen. ¿Podrías desarrollar esto?

Lo explico con un ejemplo: en Argentina, hay una contradicción entre justicia social y justicia ecológica. Porque la justicia ecológica dice no a los transgénicos o a la minería, y justamente de ahí está sacando el gobierno de Cristina Kirchner la plata para pagar los planes sociales. Entonces, al chico que está en una villa miseria con riesgo de morir de malnutrición, la justicia ecológica le puede parecer perfectamente un lujo de ricos y una abstracción. Las dos luchas son coherentes, pero no armónicas. Es exactamente así la cosa, no hay solución global en un mundo complejo, no hay síntesis.

Es decir, hay luchas que son justas y sin embargo no son armonizables, son irreconciliables, al menos en esta época. No se puede exigir la coherencia de la lucha y la armonía *de las* luchas. Cuando aparece el típico partido que pone juntos a un representante de cada lucha —una mujer, un homosexual, un obrero, un inmigrante, una prostituta, etc.—, eso está podrido de entrada. Tenemos que aprender a vivir y a pensar entre situaciones múltiples que deben abandonar todo deseo de armonía. No existe «el movimiento», sino una pluralidad de situaciones que no encajan, no convergen, no se sintetizan en ninguna unidad.

¿Pero cómo pensar entonces, desde estos presupuestos, la posibilidad de una «coordinación» de las luchas?

Por un lado, a partir precisamente del conflicto. La conflictualidad, la no armonización posible, lejos de marcar una dispersión, es la condición de un zócalo común. Entre las diferentes organizaciones y situaciones se pueden encontrar terrenos conflictuales comunes. Cuando uno dice que la villa miseria es un problema ecológico y social, la cosa no es encontrar una solución global, sino más bien un territorio de conflictualidad donde se pueda negociar, coordinar, sin negar la contradicción y la complejidad. No estamos de acuerdo, no tenemos el mismo objetivo, pero compartimos un deseo de vida, un deseo de desarrollo, entonces se dialoga, se negocia. El conflicto —distinto del enfrentamiento— es la base de la vida y del tejido social, no algo que debe desaparecer. Eso por un lado.

¿Y por el otro?

A partir precisamente de la constitución de redes: redes de intercambio, de ayuda mutua, de intercambio de conocimientos y experiencias entre luchas de diferentes naturalezas y situaciones. Hay múltiples procesos, no una totalidad englobante. No se puede deducir de ninguna lucha una «generalización» o «estrategia ganadora».

Esto es lo que llamo «contrapoder»: una dinámica de composición de las diferentes situaciones. Lazos e intercambios, no una dirección o estructura centralizadora. Un red de resistencias que respete la multiplicidad sería una especie de círculo que posee, poética y paradójicamente, su centro en todas partes.

Por último, decir que lo que se va coordinando, lo que se va estructurando, nunca depende sólo de la voluntad de los seres humanos que deciden «coordinarse» u «organizarse», sino que es una resultante de múltiples cosas.

POLÍTICA Y GESTIÓN

¿La política no puede ofrecer respuestas globales o de conjunto?

Yo hago una diferencia, que para mí es de vital importancia, entre política y gestión. La política siempre es horizontal, en la base, son luchas creadoras. Y luego está la gestión, que es indispensable. La gestión no se confunde con la política, pero podemos reivindicar una gestión diferente, progresista y no reaccionaria, para todos y no elitista.

Explícame por qué la gestión no se confunde con la política.

La política puede «polarizar»: luchas por esto y no quieres saber de lo otro. Por ejemplo, luchas porque los inmigrantes que llegan sean acogidos y no te haces cargo de otros argumentos (que si la demografía, que si la jubilación, etc.). La gestión no puede hacer eso, no puede polarizar, siempre es gestión de una complejidad (contradictoria, etc.) y no puede escuchar un solo sonido de campana.

La política es polarizada y conflictual, nunca globalizante. La gestión, si es democrática, es compleja, global y no polarizada. Es la garantía misma de la democracia que los actos «polarizadores» de radicalidad se den por abajo, sin pretender la normatividad. Si gestionas en claves de polarización te vuelves un tirano. Un gobierno democrático es para todos, puede tener orientaciones pero no polarizar.

¿Y por eso afirmas que, paradójicamente, «el poder es el lugar de la máxima impotencia»?

Efectivamente. Si la gestión es democrática, tiene que gestionar un país donde vive también «el otro» (para el progresista, sería el cura reaccionario o el propietario de tierras, por ejemplo). Hay

lugares de gestión y lugares de transformación política de la sociedad. Si estás en el lugar de la gestión (el Estado), tienes que aceptar una cierta impotencia que es la de ser gestor.

La política por su lado son situaciones de lucha, de conflicto, que van dibujando la sociedad en un sentido o en otro. Un gestor administra (mejor o peor) la potencia. Un rebelde la despliega, crea y lucha. Si quieres cambiar las cosas, entonces vuelves a la base, a la multiplicidad situacional en la base.

Política y gestión pueden y deben cohabitar, sin confundirse. No hay por mi parte ninguna crítica a los compañeros que, en determinado momento, se pasan de la política a la gestión, digo simplemente que siempre hay que saber cuál es el trabajo de cada uno, son dos tareas diferentes. No conviene que la ejerzan las mismas personas, los mismos movimientos.

¿Cómo sería, en tu opinión, una «buena» gestión? ¿Qué se puede hacer, positivamente, desde el ámbito de la gestión?

La buena gestión depende en gran medida de la potencia que se desarrolla en la base. La política que influencia, que decide cómo va a ser la cosa estatal, se juega permanentemente *afuera* de los aparatos estatales —de la gestión— sin que, sin embargo, pueda decirse mecánicamente que se oponga a ellos.

Una buena gestión puede darse cuando la gente que ocupa los lugares de gobierno comprende que la gestión no es un lugar geométrico, arriba en una pirámide, sino un lugar más de la horizontalidad. Me explico: la gestión no es «la situación de situaciones», sino una situación en sí misma. Una situación que tiene la particularidad de que, en cierta medida, refleja o representa el estado de las luchas y las resistencias, la potencia de la base.

El problema es que hay como un efecto óptico de «verse arriba», dirigiendo, cuando en realidad lo que uno puede o no puede hacer desde el lugar de la gestión está completamente entrelazado

con lo que pasa en el resto de situaciones. La gestión es un momento, una tarea, un aspecto, el problema es que se pretenda el todo y jerarquice. Es el peligro de fetichizar la gestión.

EL CAMBIO SOCIAL COMO RESULTANTE DE FUERZAS

El problema entonces para ti sería confundir política y gestión, potencia y poder.

Sí, en la insurrección argentina de 2001, por ejemplo, inventamos el «que se vayan todos». Es verdad que luego volvieron, pero *ya no igual que antes*. Cristina Kirchner no es Menem. Quiero decir: cuanto más potente es el «no nos representan», más aseguras que cuando vuelvan —porque van a volver, la gestión es indispensable— no lo harán igual que antes.

¿Qué piensas de la victoria de los gobiernos progresistas a lo largo del mundo, qué posibilidades ves que se abren ahí?

Está muy bien que haya un gobierno que tenga la intención de proteger a su pueblo, pero pienso que la mejor manera de hacerlo sería dejándole a este la máxima libertad, la máxima creatividad, no concentrar el poder de decisión en el gobierno, no confundir ni identificar la política y la gestión. La resistencia griega depende del desarrollo de una multiplicidad de experiencias de solidaridad, de luchas, de proyectos, de cooperativas, etc. Un gobierno de nuevo tipo podría aparecer como un coordinador o potenciador de una miríada de resistencias de toda índole, pero la gestión no debe aspirar nunca a eliminar la política.

No es fácil ver cómo esas resistencias por abajo podrían limitar el poder de Monsanto, de los fondos buitres, de la fuga de capitales, etc.

Claro, uno ve que los ricos están cada vez más ricos, más ofensivos, más destructores, más bárbaros, y eso hace pensar que tienen el poder. Pero en realidad, los banqueros, los economistas, los directores de recursos humanos, toda esta basura, no son los amos del neoliberalismo, sino sólo sus servidores sumisos.

El neoliberalismo se desarrolla como una «estrategia sin estrategas» que tiene una autonomía propia y que no es manejada por nadie. Los que se benefician de él no lo pueden ni dirigir ni orientar. Los estrategas están *dentro* de la estrategia, no la manejan desde fuera. Es lo que dicen todos años, y lloran por ello, los grandes destructores del mundo cuando se encuentran en Davos.

Por último, ¿cómo se piensa, desde un planteamiento situacional, el cambio social, lo que en otro tiempo se llamó la «cuestión revolucionaria»?

Como una resultante de fuerzas. Recuerdo cómo era la mecánica, para los que hayan olvidado sus clases de física. Hay tres personas que empujan un mueble y los tres empujan en direcciones más o menos diferentes. Pues bien, el mueble no va a ir en ninguna de las tres direcciones, sino en otra. En la *resultante* de las tres fuerzas.

Todo cambio pertenece al orden de los procesos, múltiples y descentralizados, no a una voluntad cualquiera, ni a un plan. Las sociedades no cambian, o al menos no lo hacen ni profunda ni definitivamente, por una simple toma del poder, sino por movimientos revolucionarios cuyo éxito mismo se explica por la larga duración de los procesos de cambio sociales.

Francia no se hizo republicana porque hubiese cortado la cabeza de Luis XVI, sino porque hubo un largo proceso, práctico y teórico, de resistencia-creación ante la monarquía y el Antiguo Régimen, que posibilitó la emergencia de otro régimen. Para reimaginar el cambio social, necesitamos en primer lugar una racionalidad más compleja, más rica y menos lineal.

2

Reimaginar el nosotros

¿Cuál es el «nosotros» que empuja el proceso de transformación social? Es la famosa pregunta por el sujeto. ¿Podemos pensarlo más allá de los modelos clásicos? No como identidad o realidad sociológica, no como bloque homogéneo o destino histórico, no como pueblo único e indivisible, sino como espacio abierto, incluyente y de cualquiera. *Como una potencia de la ficción, como una potencia del encuentro, como una potencia de la ficción que alienta el encuentro inaudito entre heterogéneos.*

Textos:

- Sobre ficciones políticas y emancipación
- Potencias y problemas de una política del 99%: entrevista con Jacques Rancière
- Política de clase como política del encuentro

SOBRE FICCIONES POLÍTICAS Y EMANCIPACIÓN

Los que estamos aquí en Tahrir, Sol, Syntagma o Zuccotti, ¿quiénes somos, cómo nos llamamos? Indignados, 99%, la gente de Tahrir... Son algunos nombres de los diferentes *nosotros* que hicieron su aparición en las plazas. Esos nombres, ¿tienen alguna importancia? Toda una inercia nos lleva a pensar que no, que «sólo son palabras». Una especie de sustancia diferente a la realidad, una sustancia sin sustancia. Además son palabras extrañas, casi vacías de significado, sin límites o fronteras precisas, ni referentes muy claros, que cualquiera puede atribuirse... En definitiva, sospechosas. Sospechosas para todas las *policías* interesadas en saber «quién hay detrás» de cada movimiento. Sospechosas por «inconsistentes» y «populistas» para todas las tradiciones políticas y sociológicas serias. Sospechosas para el mismo sentido común: «¿cómo vamos a ser el 99%? Eso es imposible».

Y sin embargo, aunque estos nombres —flotantes, sin referentes claros, inconsistentes, imposibles— no se inscriben en ninguna tradición política específica, tienen una larga historia. Hay quien los asocia a la posmodernidad y sus *juegos* de lenguaje, pero menos son más los que remontan su *aparición* muchos siglos atrás. Señalan de hecho que son consustanciales a la misma política de emancipación. Es decir, que son tan viejos como la acción política, pero a la vez siempre jóvenes en su aparecer. Cada vez que hay prácticas de emancipación, es decir, desacuerdo e inte-

rrogación radical sobre los modos de vivir juntos, surge uno de esos nombres. Levantando siempre las mismas sospechas de todas las policías, los pensadores serios y el sentido común.

Las palabras son fuerzas materiales. Nos hacen y deshacen. Indignados, 99%, la gente de Tahrir... fueron ingredientes constitutivos de las plazas, absolutamente determinantes para abrirlas como lugares comunes, desplazando las identidades que nos separan cotidianamente. Para abrir espacios de todos y de nadie necesitamos dejar de ser lo que la realidad nos obliga a ser: la fuerza del anonimato. Pero paradójicamente, el anonimato no consiste en el rechazo de los nombres, sino más bien en asumir un *nombre compartido*. Un nombre de cualquiera contra los nombres separadores.

La obra de Jacques Rancière es una invitación muy bella y apremiante a tomarnos en serio las palabras, la efectividad de los actos de palabra, nuestra propia naturaleza como animales poéticos. Para él, acción política y literatura coinciden en un punto: ambas pasan por el poder las ficciones, las metáforas y las historias. La política de emancipación es una política literaria o política-ficción que inventa un nombre o personaje colectivo que no aparece en las cuentas del poder y las desafía a partir de una situación, agravio o injusticia concreta. Ese nombre no es de nadie en particular, sino que en él caben todos los que no cuentan, no son escuchados, no tienen voz, no deciden y están excluidos del mundo común.

A continuación voy a mezclar mis palabras con las de Rancière para exponer su teoría de la ficción política, y luego pensar las potencias y los problemas de algunos «nombres de cualquiera» que han emergido con el movimiento 15M.

LA FICCIÓN POLÍTICA: TRES OPERACIONES

Según Rancière, una ficción política hace tres operaciones simultáneas: crea un nombre o personaje colectivo, produce nueva realidad e interrumpe la que hay.

El nombre o personaje colectivo no expresa ni refleja un sujeto previo, sino que es la creación de un espacio de subjetivación —esto es, de transformación de los lenguajes, las percepciones y los comportamientos— que simplemente no existía antes. Es decir, ese personaje colectivo no estaba ya contado entre las partes de la sociedad como grupo real, colección de individuos con tales o cuales características, cuerpo objetivable, ni siquiera latente. Existe cuando se manifiesta y se declara a sí mismo como existente, autodenominándose. Por esa razón nunca aparece como una realidad clara y distinta (una cosa, un sujeto o una sustancia), sino más bien como un *fantasma*: borroso e intermitente, inasignable e incorpóreo, precario y móvil, perturbador e ilegítimo.

Ese nombre o personaje colectivo interrumpe la realidad en tanto que mapa de lo que se puede ver, sentir, hacer y pensar. El marco que determina lo posible y lo imposible, lo visible y lo invisible, el sentido y el ruido, lo real y lo irreal, lo legítimo y lo ilegítimo, lo tolerable y lo intolerable. Interrumpe asimismo la realidad entendida como orden de las clasificaciones, las designaciones y las identidades que hacen a las cosas ser lo que son. La distribución jerárquica de lugares, poderes y funciones: división del todo social en categorías, grupos y subgrupos; asignación de cada cual a una casilla, con un papel y unas capacidades determinadas, según tales o cuales predicados o propiedades (títulos, origen, estatus, rango o riqueza), etc.

Esta realidad —como distribución jerárquica de los lugares— no es menos «ficticia» que la ficción, pero no se reconoce a sí misma como tal. Se hace pasar por lo único que hay y puede haber. Busca siempre fundamentarse y justificarse en un supuesto ser-así de las cosas. Odia los puntos vacíos o polémicos, los *restos* que no encajan en su distribución de las partes, los elementos flotantes o inasignables.

El personaje colectivo de la ficción política produce nueva realidad porque redefine el mapa de lo posible: no sólo modifica

lo que se puede ver, hacer, sentir y pensar acerca de la realidad, sino también *quién* puede hacerlo. Impugna la distribución jerárquica de lugares y funciones en nombre de las capacidades de cualquiera y la igualdad de las inteligencias. Muestra paisajes inéditos: hace ver cosas que no se veían, pone en relación lo que estaba disperso, hace surgir otras voces y otros temas, otros lenguajes y otros enunciados, otras escalas y otros razonamientos, otras legitimidades y otros hechos. Y ofrece ese paisaje inédito a todos, a cualquiera. Como un don, un regalo, una nueva posibilidad de existencia.

La ficción política interrumpe y crea, crea e interrumpe. Simultáneamente. Es un poder de desclasificación y un poder de creación. Hace lo común deshaciéndolo, deshace lo común y lo rehace.

Encontramos aquí y allá, dispersos en los libros de Rancière, algunos ejemplos históricos que clarifican mucho la noción de ficción política. Vamos a repasar brevemente cuatro: el hombre-ciudadano de la Revolución francesa, el proletariado, el eslogan «todos somos judíos alemanes» de Mayo del 68 y la consigna «nosotros somos el pueblo» coreada en las manifestaciones de 1989 en Alemania del Este.

HOMBRE-CIUDADANO

Seguramente fue el conde Joseph de Maistre, uno de los enemigos más brillantes de la Revolución francesa, defensor ultramontano del absolutismo monárquico y el Antiguo Régimen, quien mejor captó la naturaleza *ficticia* de la subversión revolucionaria ilustrada, al declarar: «En el curso de mi vida he visto franceses, italianos, rusos; y hasta sé, gracias a Montesquieu, que uno puede ser un persa. Pero con el hombre nunca me he encontrado; si existe, es en mi total ignorancia».

Según De Maistre, el hombre-ciudadano —presupuesto y pro-

tagonista de la Revolución francesa— es una nada, una ilusión, un imposible, una abstracción, una quimera, una fábula, una mentira. No se puede ver con los ojos ni tocar con las manos. Para el conde, existen franceses, italianos y rusos, distribuidos a su vez en lugares y funciones según su posición de nacimiento en el Antiguo Régimen (realeza, nobleza, campesinado), todo ello conforme a leyes naturales «de las cuales no se puede decir otra cosa sino que existen porque existen». Cada cual debe ocupar su lugar y conformarse a él. Ver, sentir, hacer y pensar lo que el lugar autoriza. Reproducir la identidad.

Si De Maistre no ve *nada* es porque la ficción revolucionaria inventa un espacio que no existía antes, interrumpiendo el orden de las clasificaciones que define la realidad, cuestionando la necesidad de lo necesario y suspendiendo la orden dada a las subjetividades de ser lo que son. El nuevo espacio mental redefine lo posible y lo imposible, lo visible y lo invisible, lo tolerable y lo intolerable. Desencaja a los seres y a las cosas de la naturalidad de los lugares propios, el origen o la condición. Uno ya no es quien es según el lugar y la posición social de nacimiento, sino en tanto que está dotado de razón. En igualdad con el resto de seres humanos. La ficción dibuja y construye así un nuevo «nosotros», un espacio de subjetivación donde cualquiera puede contarse.

Los revolucionarios franceses deciden «hacer como si» ya no fuesen súbditos del Antiguo Régimen —lo que la realidad les obliga a ser—, sino ciudadanos capaces de pensar, decidir, redactar una Constitución y gobernarse. Se redefinen a sí mismos según otra figura de referencia. La capacidad igual de todos para pensar se convierte en la base de una nueva dignidad. «Individuos abstractos», protesta De Maistre. Los hombres-ciudadanos no se ajustan ni dependen de los criterios de competencia, fortuna o respetabilidad que confieren el derecho a decidir en el Antiguo Régimen. Son hombres «sin atributos», es decir, sin las propiedades, los títulos, los honores o las riquezas necesarias para gobernar. Hombres «sin raíces» que ya no están «plantados en el sue-

lo» del origen o la posición social, sino que han sido arrancados a él por la ficción igualitaria.

«Es una locura encargar una sociedad a una asamblea que delibera, porque ninguna Constitución puede ser resultado de una deliberación.» Las Constituciones según De Maistre sólo pueden recoger y transcribir lo que hay, esas leyes «de las cuales no se puede decir otra cosa sino que existen porque existen». La nueva Constitución revolucionaria será estéril, augura el conde, porque es artificial y *contra natura*. Asociar derechos a un fantasma, basar toda una sociedad en una *nada*, está destinado al peor de los fracasos. Es una rebelión imposible contra lo dado: la revolución como «acto satánico». Pero la historia de los últimos dos siglos muestra bien claro que las ficciones políticas producen realidad y generan efectos que transforman el mundo de abajo arriba, trastornando todos los ordenamientos supuestamente naturales y eternos. *Las fábulas son cosas serias.*

PROLETARIADO

Rancière cuenta dos historias para resumir en qué consiste para él la ficción política proletaria. La primera es la reunión en 1792 de nueve trabajadores en una taberna de Londres con una idea común: toda persona adulta en posesión de razón tiene la capacidad (y debe por tanto tener el derecho) de elegir a los miembros del Parlamento. Para luchar por ello, esos nueve trabajadores constituyen una Sociedad de Correspondencia cuya primera regla reza así: «Que el número de nuestros miembros sea ilimitado». E.P. Thompson, el célebre historiador del movimiento obrero, considera esa misma escena como el acontecimiento inaugural de la formación de la clase obrera inglesa y arranca con ella su famoso libro.

La segunda historia cuenta que, siendo juzgado por sedición en 1832, el juez pregunta al célebre revolucionario francés Auguste Blanqui por su profesión. «Proletario», contesta Blanqui. El

juez objeta: «Pero eso no es una profesión». Y Blanqui, que tampoco era lo que se entiende por un trabajador proletario, replica fulgurante: «Es la profesión de treinta millones de franceses que viven de su trabajo y están sin embargo privados de derechos políticos».

Rancière, él mismo historiador del movimiento obrero, explica que «proletario» es un término que viene de la Antigua Roma donde servía para designar a la multitud de los que se dedicaban a la pura y simple reproducción. Arrancada de su contexto, esa palabra antigua viaja en el tiempo para nombrar, no una forma de «cultura» o de *ethos* colectivo que de pronto cobra voz, sino un espacio de subjetivación donde cualquiera (Blanqui incluido) puede ingresar. No un grupo social determinado, un sector específico o una parte del todo, sino más bien «la parte de los sin parte» que perturba el mapa de lo posible. Un espacio que no preexiste, sino que se crea y manifiesta en el conflicto y la interrupción de la realidad. No una sustancia: un acontecimiento.

Proletario es el nombre de la emancipación posible de la humanidad entera. «Una clase que ya no es una clase», dice Marx, «sino la disolución de todas las clases.» «No una clase social particular», explica Mao, «sino simplemente los amigos de la Revolución». Un nombre vacío que representa la igualdad de cualquiera con cualquiera. Una nada en la que caben todos.

La ficción política proletaria interrumpe la desigualdad jerárquica inscrita en el reparto capitalista de lo sensible, resumida perfectamente en esta frase de Taylor, el inventor de la cadena de montaje: «Los trabajadores son una mezcla de orangután y robot». Es decir, los que trabajan con sus manos no pueden pensar, los productores son autómatas y animales que necesitan a la clase dominante para organizarse y hacer su trabajo. Los proletarios del siglo XIX deciden «hacer como si» no fuesen la mezcla de orangután y robot que la realidad les obligaba a ser, sino personas iguales a las demás en inteligencia y facultades, capaces de leer, pensar, escribir y autoorganizar su trabajo.

Así, la ficción proletaria desplaza los cuerpos fuera de los lugares asignados, capacitando para hacer lo que era imposible y al mismo tiempo estaba prohibido. Cambia el destino de los lugares dados: por ejemplo, resignifica las fábricas como espacios de organización, debate y acción política, no sólo de trabajo sometido, mudo y alienante. Hace ver lo que se quería ocultar y hace escuchar como razones lo que sólo se percibía como sufrimiento físico. Y altera y modifica para siempre el mapa de la realidad: el trabajo no será más un tema privado entre el patrón y el trabajador, sino un asunto público y colectivo donde se juega la definición que una sociedad se hace de la justicia.

«TODOS SOMOS JUDÍOS ALEMANES»

Mediados de mayo del 68. El gobierno francés impide regresar a París desde Alemania a uno de los líderes del movimiento, Daniel Cohn-Bendit, nacido en Francia pero con pasaporte alemán y de padres judíos. Los políticos y la prensa conservadora se ceban con él: es un elemento peligroso y, para más inri, «un judío alemán». Enseguida se organizan manifestaciones de solidaridad donde se corea el siguiente eslogan: «todos somos judíos alemanes». Se trata de lo que Rancière denomina un «enunciado imposible» o una «identificación imposible». Está claro que los que lo gritan en las calles no son judíos alemanes, sino que asumen el estereotipo estigmatizante del enemigo resignificándolo como nombre colectivo, sin ninguna confusión posible con un grupo sociológico o una identidad real. ¿Qué realidad interrumpe ese enunciado imposible? Identificándonos con lo que el poder excluye, nos desidentificamos del poder. Identificándonos con quien no debemos, nos desidentificamos de quien somos. En este caso, «un buen francés». Y nos reidentificamos con nuevos posibles en otro espacio de subjetivación donde cualquiera puede contarse sin tener que pedir permiso a nadie ni pasar ningún filtro de identidad.

«NOSOTROS SOMOS EL PUEBLO»

Es el grito-consigna de la revuelta de los alemanes del Este contra la dictadura soviética en 1989. Se empieza a corear en las «manifestaciones de los lunes» en Leipzig y pronto se extiende por toda Alemania del Este. ¿Qué se afirma al gritarlo? Al menos dos cosas. Por un lado, «no somos lo que el Estado soviético dice que somos (agentes de la CIA o *hooligans*), sino gente cualquiera, tú mismo si lo deseas». Por otro, «el pueblo no es lo que decís que es, ese objeto pasivo y mudo que el Estado representaría, sino algo distinto». Desde la cúpula del Estado se contesta: «Miraos, no sois el pueblo, sólo una minoría (sospechosa). ¿Cómo unos cuantos miles de personas en la calle se pueden arrogar el derecho de representar a los millones que no lo hacen?». La operación que hace ese nombre colectivo (el más clásico entre los clásicos: el pueblo) es abrir una distancia con respecto a la representación misma y sus «nombres separadores» con los que se clasifica, estigmatiza y criminaliza. Y en esa distancia acoge otras posibilidades, otras legitimidades, otras voces y otras razones. Crea el espacio para un pueblo *fantástico*, que no aparece en ningún censo ni estadística, pero que al mismo tiempo tira abajo los muros y transforma la realidad.

DESDOBLAMIENTOS

Según Rancière, el efecto de la política-ficción (o de la ficción política) es el desdoblamiento: uno se divide en dos. Mediante la ficción nos desincorporamos (abandonamos un cuerpo) y nos reincorporamos (a un campo nuevo de posibilidades). Hacemos «como si» fuésemos algo distinto de lo que somos y de ese modo generamos efectos de realidad. La ficción es una fuerza material desde el momento en que creemos en ella y nos organizamos en consecuencia.

Cada cuerpo que se convierte en actor de uno de estos personajes colectivos experimenta interiormente ese desdoblamiento. El conflicto atraviesa y divide a cada cual. Vivimos dos vidas a un tiempo. Uno es italiano, inglés o ruso, pero también un ser humano capaz de pensar y redactar una Constitución. Un cuerpo sometido a un trabajo alienante y mudo, pero también un proletario capaz de leer y escribir. Un francés, pero también un «judío alemán» solidario con los que no caben en Francia. Seres dobles, que ya no están sólo «a lo suyo», es decir lo que les toca hacer y pensar según su lugar, sino abiertos a paisajes inéditos, conexiones improbables, otras capacidades. Seres *anfibios*, dice Rancière, que viven «entre» distintas identidades, emborronando las fronteras entre clases y saberes.

A través de la ficción nos sustraemos de la comunidad como lugar obligatorio de pertenencia y nos inscribimos en comunidades azarosas o aleatorias, porque no se dan entre quienes comparten una serie de propiedades o predicados, sino entre las singularidades cualquiera, imposibles de anticipar, que se sienten interpeladas. Comunidades sensibles, no definidas por una identidad común sino por una sensibilidad compartida. Comunidades fuera de lugar y, precisamente por ello, capaces de incorporarse en cualquier lugar. No tanto un sujeto político sólido y con sede permanente, como espectros que tienen sus momentos y lugares de aparición.

La ficción es la potencia de humanización por excelencia: si los seres humanos no somos simplemente un «producto necesario» de las determinaciones biológicas y sociales, sino que tenemos la capacidad de hacernos un cuerpo nuevo, la ficción actualiza y verifica esa potencia, interrumpiendo los automatismos, haciéndonos insumisos a nuestro destino escrito en los genes, los apellidos, el lugar de nacimiento o la condición social.

POLÍTICA LITERAL Y POLÍTICA LITERARIA

«Todo eso es imposible.» Siempre hay una voz que lo declara. Los revolucionarios franceses dicen «somos hombres» y De Maistre responde: «No existe tal cosa, es una locura». Blanqui proclama «mi profesión es proletario» y el juez objeta: «Eso no es una profesión». Los alemanes corean «nosotros somos el pueblo» y el Estado soviético replica: «Nada de eso, sólo sois una minoría, ¿es que no lo veis?». Pero una y otra vez no se ve, se ve otra cosa, se ve doble.

Ese desacuerdo no sólo se da entre revolucionarios y contrarrevolucionarios, como podía pensarse de los ejemplos previos, sino en el interior mismo del pensamiento crítico y las prácticas de emancipación. Porque también la emancipación se ha pensado y se piensa como afirmación de una identidad: de clase, nacional, cultural, étnica, sexual. Es lo que podríamos llamar «política literal». La política literal dice: «Somos lo que somos, tomemos conciencia, reivindiquemos lo nuestro, lo propio». Política pedagógica, que opone un saber que (nos) falta a la ignorancia organizada de lo que somos. Política de la libre expresión, que opone el desarrollo de una identidad a la represión que la inhibe.

Pero la emancipación puede pensarse de otra manera: *somos y no somos lo que somos*. La política literaria no «expresa» una situación, una cultura o un modo de vida, sino que disocia las apariencias de la realidad, lo que somos y lo que podemos. A través de las ficciones nos volvemos capaces de acciones prohibidas o imposibles para nuestra identidad, origen o condición. No reivindicamos un trozo más grande del pastel, el que nos toca según tal o cual identidad, sino que planteamos algunas preguntas que cuestionan la naturaleza misma del pastel. No afirmamos lo propio, sino más bien lo *impropio*: compartido y transversal, de todos y de nadie. La política-ficción es este desdoblamiento que pone un mundo en otro, esta «guerra de los mundos» que recrea incesantemente un mismo y único mundo, un mundo común.

Así puede entenderse la polémica de Rancière contra el marxismo de Althusser o la sociología crítica de Bourdieu: la política para Rancière no pasa por adquirir un saber que nos falta y la ciencia posee, ni tampoco por encontrar una conciencia propia, correcta y adecuada a la propia identidad, sino por desidentificarse de una cultura y una identidad dadas mediante un proceso de subjetivación. Las palabras y las apariencias no son aquí «reflejo» o «máscara» de la realidad (según las usemos bien o mal), sino una fuerza material que puede llevarnos más allá de las determinaciones que nos constituyen, más allá de nuestro destino. El saber que emancipa no es tanto el que describe adecuadamente la realidad, como el que redescribe la experiencia común. Y los nombres políticos no son la expresión del interés de un grupo social concreto, sino el nombre de un cuestionamiento del reparto social de los papeles que *nos interpela a todos.*

FICCIONES 15M

Lo que quisiera a partir de aquí es repasar algunos enunciados que emergen con el movimiento 15M como ficciones inclusivas y políticas. Me doy cuenta de que el orden del texto sugiere que lo que viene a continuación es una especie de «aplicación» de la teoría de Rancière a algunos casos concretos. Pero casi podría decir lo contrario: son estos ejemplos vividos en primera persona los que me han permitido entender interiormente las reflexiones del filósofo. En realidad se trata de un encuentro, como siempre que acontece el pensamiento, entre lo que leemos, lo que vivimos y lo que inventamos por nuestra cuenta, sin saber muy bien qué poliniza qué.

Desde el primer día, las plazas tomadas del 15M se propusieron como espacios de apertura constante: no un gesto de separación o una trinchera, sino la invitación a cualquiera a encontrarse, pensar y organizarse juntos para hacernos preguntas y buscar

respuestas, precisamente porque se asume que nadie las tiene. Invitar no es una operación sencilla: hay que confiar en el desconocido, saber acoger, tener algo que ofrecer, estar dispuesto a dejarse alterar por lo que el otro tiene que traer, permitir al otro reapropiarse el espacio y reconfigurarlo a su gusto, etc. En esa preocupación por el otro que no está ya aquí, *entre nosotros*, residía una parte importante de la tensión creativa de las acampadas. La consigna de «respeto» que circulaba con tanta fuerza nombraba la exigencia y el desafío de elaborar una convivencia entre diferentes y desconocidos, poniendo siempre en primer plano lo que une y no lo que separa (siglas, violencia, lenguajes y comportamientos excluyentes). Lo más difícil hoy en día cuando el otro se nos aparece repetidamente como un obstáculo o una amenaza.

Para invitar al otro a pensar y desafiar juntos al poder necesitamos dejar de ser quienes somos, porque «en tanto que» lo que la realidad nos obliga a ser, entre nosotros sólo puede haber choque, relación instrumental o desigualdad, pero no encuentro o composición horizontal. Las ficciones políticas crean terreno común, nos permiten dejar de ser lo que somos y encontrarnos «en tanto que» otra cosa, un nosotros abierto e incluyente. Indignados, personas, 99%, Sol o 15M son los nombres o personajes colectivos a través de los cuales se ha desarreglado el orden de las clasificaciones que organiza el escenario político local como un tablero de ajedrez (PSOE/PP, izquierda/derecha, las dos Españas), para poder así autoconvocarnos en tanto que 99% de personas afectadas directa o indirectamente por la estafa política y económica de la crisis.

INDIGNADOS

Al principio funcionó más como una etiqueta mediática que como un nombre propio. No recuerdo que circulara o prendiese demasiado en las plazas. Pero eso cambió más tarde, cuando la gente identificada con el 15M se reapropió del término, otro episodio

más del toma y daca constante de resignificaciones de imágenes y palabras entre el poder y la gente cualquiera.

¿Qué realidad interrumpe esta ficción? La indignación no se define con respecto al trabajo: los indignados no son los trabajadores, ni siquiera los precarios o los parados. Tampoco se define con respecto a un marco nacional: los indignados no son «los ciudadanos» ni siquiera «el pueblo». La desidentificación opera aquí con respecto a las formas de representación convencional: sindicatos, para los trabajadores; partidos políticos, para el pueblo y los ciudadanos.

Indignados dispone un nosotros muy abierto, definido por una acción y una actitud. Cualquiera puede sentirse indignado, cualquiera puede percibir como intolerable el estado de cosas, cualquiera puede rechazar ser una mercancía en manos de políticos y banqueros. La indignación no remite a una identidad sociológica o ideológica («estos» o «aquellos»), sino a una decisión subjetiva, potencialmente accesible a cualquiera.

Se critica el nombre de indignados porque evoca una protesta sin pensamiento ni construcción, cuando el movimiento 15M no se agota en el rechazo o el grito como han interpretado, desde muy lejos, algunos ilustres intelectuales y opinadores. Unos pocos días después de tomar la plaza, nadie podía decir que estábamos allí gritando nuestra indignación contra nadie, sino por la belleza y la potencia de estar juntos, desplegando un formidable pensamiento práctico y situado, reinventando las formas de hacernos cargo en común de lo común. La pregunta que se plantea entonces es: ¿Están las palabras cargadas irremediablemente de sus significados previos o las podemos hacer decir otras cosas, asociándolas a otras prácticas y otros contextos, incluso desplegando en ellas otros significados (la dignidad que encierra la palabra indignados, por ejemplo)?

PERSONAS

Al comienzo de la acampada, se dio un debate en varios grupos y comisiones sobre si debíamos denominarnos personas o ciudadanos. Mucha gente consideraba la palabra «personas» más adecuada y eficaz en la situación abierta. De hecho, el primer texto que se lanzó desde la plaza de Sol decía: «los que estamos aquí no somos colectivos ni organizaciones, sino personas que han venido libremente...».

Como dicen los amigos de Onda Precaria, la palabra personas «dejaba atrás las siglas, las ideologías, pero también las identidades prefijadas (obreros, ciudadanos...) y permitía interpelar a muchos. Permitía volver a mirarse a los ojos y confiar en el otro, porque allí estaba en Sol, codo a codo conmigo y con el de más allá, contra políticos y banqueros, para que las personas no fueran tratadas como mercancías. Al llamarnos personas, hacíamos tabla rasa y nos identificábamos como iguales; era como decir: no me importa de dónde vengas, no te pediré ninguna credencial, sé que eres como yo».

Vacía de color y peso político, «personas» podía cargarse por ello mismo de una potencia inédita y circular como una palabra creíble. Indicaba el deseo de otro comienzo, de otro punto de partida por fuera de la política desprestigiada de los políticos.

«Personas» recoge al mismo tiempo la confianza en lo personal, una de las pocas dimensiones de la vida contemporánea que aún merece nuestra estima. Es el atractivo de la intimidad, donde —a pesar de los mil cálculos y estrategias que la atraviesan— aún sentimos que el otro se nos muestra sincera y espontáneamente, de forma sencilla y directa, sin temor al juicio ni agenda oculta. El mismo empuje de las redes sociales le debe algo a esto: la conexión se da uno a uno, persona a persona. En las redes sociales la intimidad sale además del ámbito afectivo inmediato y se hace pública, desdibujándose las fronteras público/privado, amigo/desconocido.

Estas formas de conexión uno a uno ya se habían activado políticamente en el pasado. Si por ejemplo confiamos en la convocatoria anónima que nos llamó a protestar frente a las sedes del PP dos días después del atentado terrorista del 11M en 2004, fue precisamente porque no la firmaba ninguna organización política y nos llegaba reenviada por numerosos amigos. Como no nos movía una identidad o una ideología, sino una afectación sensible y en primera persona por lo que estaba ocurriendo, sólo una convocatoria al mismo tiempo anónima y personal podía galvanizar la protesta.

En el 15M la «intimidad» no sólo se hizo pública, sino que se encarnó en calles y cuerpos. Durante las semanas de acampada, el grado de exposición personal en las intervenciones públicas era asombroso, se compartían las preocupaciones e inclinaciones más profundas como si hubiesen caído por un momento la vergüenza y el pudor que no dejan compartir normalmente lo más íntimo con desconocidos. En las asambleas se aplaudían mucho (en silencio, con las manos) las intervenciones más *personales*: por ejemplo, las que balbuceaban y tanteaban para encontrar sus propias palabras. Las aspas de rechazo se levantaban enseguida contra los discursos más automáticos, más codificados, menos afectados por la situación.

Se ha pensado la acción política con el esquema de lo publico y lo privado, pero hoy quizá podríamos repensarla según lo *íntimo* y lo *común*. Lo íntimo no es lo privado, todo lo contrario. Es a la vez lo más propio y lo más impropio: transversal, tuyo y mío, de todos y de nadie. Qué sorpresa escuchar de pronto al otro decir exactamente lo que yo pienso en una asamblea, expresar en público lo que a mí me pasa. El filósofo Santiago López Petit habla a este respecto de la «interioridad común» como motor de las nuevas politizaciones anónimas. Lo que yo me digo a mi mismo en soledad —*mi verdad*— resuena y circula inesperadamente como una verdad colectiva y compartida con otros muchos (a quienes ni siquiera conozco). Como verdad común que funda un nuevo nosotros.

Por último, el uso de la palabra «personas» me recuerda a la historia de Ulises y el cíclope Polifemo. En determinado momento Polifemo le pregunta a Ulises su nombre y Ulises responde: «Mi nombre es Nadie; Nadie me llaman mi madre, mi padre y mis compañeros todos». Esa astucia le permitirá escapar junto a sus compañeros después de herir a Polifemo en su único ojo: los demás cíclopes se burlan de su hermano cuando les pide ayuda porque ha sido atacado por «Nadie».

El poder es siempre una máquina de estereotipar: nombrar, encasillar, separar, estigmatizar, criminalizar. En el caso del 15M, los estereotipos como «antisistema» o «perroflautas» trataron desde el principio de distinguir entre «la gente normal» y «los que protestan»: los sospechosos. Romper lo común. Pero el 15M inventó mil formas de pinchar los estereotipos, desde el humor que ridiculiza y vacía las imágenes del miedo hasta la invitación constante a cualquiera a acercarse a ver con sus propios ojos la realidad que se estaba construyendo en las plazas, reproponiéndose a sí mismo una y otra vez como espacio de cualquiera.

Cuando los cíclopes mediáticos y políticos preguntaron al 15M: «¿Cuál es tu nombre?», responder «somos personas» fue otra manera de escapar. Personas es un nombre vacío en el que cabe cualquiera, una nada que nos incluye a todos. La palabra «persona» proviene curiosamente de «máscara»: la máscara que usaban antiguamente los actores de teatro para dar vida a sus personajes. Las ficciones políticas son nombres colectivos y máscaras que nos permiten a la vez hacernos invisibles al poder y accesibles para los demás.

SOMOS EL 99%

En la acampada de Sol una pancarta dice: «somos todos». Un enunciado muy parecido se convierte luego en el lema central del movimiento estadounidense Occupy: «somos el 99%». De rebo-

te, en ese campo de resonancias que es el movimiento global de las plazas, el lema del 99% se empieza a usar también en España. «Somos el 99%» es sin duda uno de esos «enunciados imposibles» de que habla Rancière. Una afirmación paradójica e imposible («mentira» desde un punto de vista objetivo y literal) según la cual una minoría en la calle dice ser la mayoría, todos.

El enunciado recibe las mismas críticas que aquel «nosotros somos el pueblo» y por las mismas razones: «no sois el 99%, sino una minoría muy concreta (y sospechosa)». Para remachar el argumento se comparan siempre las cifras de asistentes a manifestaciones y las de votantes en las urnas electorales, como diciendo «esto es lo que sois de verdad, tantos, menos que los que aceptan la representación». Aquí de nuevo chocan las dos políticas: literal y literaria. La política literal piensa aquí la realidad según un esquema de todo y partes, de partes y partidos, de mayorías y minorías, de proporciones aritméticas y geométricas. Todo ello expresado perfectamente en los gráficos de los resultados electorales, una persona un voto, los distintos colores representando a las partes/partidos, etc.

Pero como explica Rancière, algo pasa precisamente cuando no salen las cuentas. La política literaria desdobla la realidad. Desarregla el esquema del todo y las partes añadiendo una parte suplementaria: la parte de los sin parte. No un espacio donde se habla *por* todos, sino donde se habla *para* todos. Que no interpela a estos o aquellos, sino que parte de preguntas y problemas transversales que pueden afectar a gente muy distinta, como por ejemplo un desahucio —por citar uno de los puntos de politización del 15M— puede afectar a una persona religiosa o a un laica, de derechas o de izquierdas, monárquica o republicana.

Aunque una lectura enfatiza la oposición que establece entre el 1% que acapara la riqueza y la decisión política frente al 99% de desposeídos, la fuerza del lema no me parece tanto cuantitativa o descriptiva, como literaria y performativa. Somos el 99% significa «nuestro hacer y decir se dirige indistintamente a todos», implica

voluntad de apertura, pregunta y preocupación por los que no están ya *entre nosotros*, problematización del confort autorreferente de las identidades, confianza en la inteligencia igual de los desconocidos, en la capacidad de cualquiera para hacerse cargo de los asuntos comunes. Y las palabras tiene efectos prácticos.

Durante los primeros días de la ocupación de la plaza Zuccotti, Occupy Wall Street era un espacio habitado casi exclusivamente por activistas y militantes políticos. Fue en ese momento cuando el lema del 99% se empezó a extender, empujado en un primer instante por algunas personas que deseaban abrir la situación. Mucha gente distinta se sintió interpelada por la consigna y se acercó a Zuccotti. Los lenguajes y comportamientos políticos más autorreferenciales y excluyentes tuvieron que modificarse para acoger a los desconocidos que llegaban. Y así la consigna del 99% transformó *materialmente* la situación.

SOL

Cuando a principios de agosto de 2011 las autoridades decidieron desmantelar los restos del campamento de Sol y arrancaron la placa que el 15M había colocado bajo la estatua ecuestre de Carlos III (que decía: «Dormíamos, despertamos. Plaza tomada»), miles de personas se autoconvocaron inmediatamente en manifestaciones de protesta que pusieron en jaque un despliegue policial inédito. Sol es un espacio muy importante para los madrileños vinculados al 15M, en el que meses después del campamento se seguían realizando todo tipo de reuniones, asambleas y concentraciones. Pero al mismo tiempo Sol es también un espacio simbólico y metáfora de metáforas: por ejemplo, kilómetro cero, el «nuevo comienzo» que para Hannah Arendt define lo propio de la política; los lemas «ensólate», «ensolación» y sus mil variantes, que remiten al espíritu, la energía y la emoción que se vivía en el campamento, relacionada con el pasaje de la impotencia

a la potencia, de la competencia a la cooperación, del cinismo a la confianza; la imagen del «despertar», no sólo como un despertar de las conciencias, sino también como despertar de la pesadilla del individualismo, de los cuerpos anestesiados y blindados a lo que tenemos en común, etc.

La ficción política de Sol evoca un posible *ya realizado*: el pequeño mundo y la pequeña ciudad que se construyeron en la plaza durante tres semanas, un «taller de democracia al aire libre» (como dijo alguien en una asamblea) donde experimentar modos de participación común en los asuntos comunes. Un espacio no sólo de protesta y denuncia, sino de organización de la vida colectiva: espacio habitable, participado y de cualquiera («cabemos todos, os necesitamos a todos», dice un vídeo sobre el campamento de Sol recogiendo un sentir muy común). Experiencia de protagonismo y poder hacer, de toma colectiva de la palabra contra las jerarquías instituidas del saber y el monopolio privado de la decisión política. Experiencia de libertad, no tanto como posibilidad de escoger entre opciones dadas, sino de reinventar colectivamente las reglas de juego. Experiencia de hacer mucho con poco, de otra idea del lujo o la riqueza, ya no asociada al consumo o al dinero, sino a las relaciones y a otra experiencia del tiempo. Experiencia de lo común y redescubrimiento del otro como cómplice frente al «sálvese quien pueda» imperante en la vida normal... Un posible ya realizado, pero que la ficción Sol no sólo mantiene en el recuerdo, sino que nos convoca a actualizar, retomar y desarrollar.

15M

A última hora me doy cuenta de que podríamos pensar el mismo nombre 15M como personaje colectivo.

La fecha no indica tanto una identidad, como más bien un corte, un umbral, un punto de no retorno que interrumpe el tiempo homogéneo de la repetición. Asumir una fecha como nombre

de un movimiento implica el reconocimiento de que el «nosotros» que se abre es más del orden del acontecimiento que de la identidad. Es decir, como explica Santiago López Petit, que «no preexistía, no estaba latente, sino que ha surgido en el mismo momento que hemos tomado las plazas. Por esto es un nosotros abierto, abierto a todo el que quiere entrar y formar parte de él». 15M es un nombre que acoge a todo aquel que se sienta interpelado y tocado por lo que arrancó ese día.

Al mismo tiempo hay quien señala que aceptar la fecha como un nombre colectivo implica el riesgo de quedar aferrados a una imagen detenida y cristalizada, anclados a un origen. Como si el acontecimiento fuera el que fue y no admitiera nuevas versiones ni actualizaciones. El movimiento quedaría de ese modo preso en un bucle identitario: sólo es 15M si repite los haceres y decires que se reconocen como 15M. Una forma de negarse a sí mismo como movimiento, como proceso, como experimento sin modelo (ni siquiera él mismo).

Un nosotros abierto. Las plazas no establecieron nunca una frontera clara entre dentro y fuera, sino que más bien alentaban una circulación permanente. Pero eso no significa que el 15M fuera un espacio neutral. Un espacio de cualquiera no es un espacio plano. El 15M hace y dice cosas. Se define por aquello que hace y dice. Una práctica, no una identidad. Pero su hacer y decir no tiene interlocutores predefinidos: «estos» o «aquellos» (la izquierda, los movimientos sociales, etc.), sino *potencialmente* cualquiera. La capacidad de mantener viva la interpelación a cualquiera es una prueba constante, material y concreta. Que pasa tanto por los lenguajes y las estéticas, como por los tiempos o las formas organizativas de la acción política.

Después de abandonar las plazas, el 15M se convirtió en una especie de súper-héroe colectivo que aparecía inesperadamente allí donde se cometía una injusticia. Esa *leyenda* tenía que ver con la intervención de muchas personas que habían pasado por las plazas en el bloqueo de desahucios o redadas racistas de la policía

en los barrios. ¿Eran intervenciones del 15M? Imposible de decir. Lo que aparecía y desaparecía así era un *nuevo clima social* que aprovechaba, atravesaba y enriquecía muchas veces estructuras previas para actuar. ¿Qué significa que el 15M sea un clima? Que no sólo es un movimiento o una estructura organizada compuesta de asambleas y comisiones, sino también otro *estado mental* y otra disposición colectiva hacia la realidad, marcada por la experiencia empoderadora de las plazas y diseminada por la sociedad entera.

El nombre 15M se debate en esa tensión. Como clima, fue un nombre de cualquiera. Difuso, reapropiable y abierto. Como organización, fue un nombre que se refiere a una realidad delimitada: siglas que conviven o compiten con otras siglas, con un adentro y un afuera.

FICCIÓN E IDENTIDAD

«Nosotros no es un lugar al que se pertenece, sino un espacio al que se ingresa para construirlo», dice el filósofo Diego Tatián. Identidad política e identidad sociológica no coinciden. Es más: la identidad política supone una determinada ruptura con la identidad sociológica. Dejar de ser lo que la realidad nos obliga a ser, abandonar los lugares a los que simplemente pertenecemos, *desdoblarnos*. La identidad política es más bien un espacio que se inventa entre cualquiera que comparta, no tales o cuales predicados, sino ciertas preguntas, principios o búsquedas. Más una sensibilidad que un mismo lugar en el casillero sociológico. La identidad política es una identidad no identitaria, sino abierta, inacabada, en construcción permanente. Lo que a lo largo de este texto hemos llamado una ficción. La acción política pasa por estas «fábulas», estas «palabras mal empleadas», estos «imposibles» que ponen tan nerviosas a las policías de la sociedad y el pensamiento.

Pero la ficción política vive siempre al borde de su desaparición: la cristalización identitaria. El fantasma queda entonces encerrado en un lugar, una estructura, un bando, un sujeto-autor. Se materializa pesadamente en un cuerpo representable. La parte de los sin parte se convierte en un segmento identificable de la sociedad que ya no interpela a cualquiera. Un lugar de borde duro u hostil con el afuera, homogéneo hacia dentro, que excluye las anomalías y desprecia la idea de una inteligencia igual de todos.

Así, el hombre-ciudadano considera que las mujeres, los negros o los proletarios no caben, porque no son tan hombres-ciudadanos como los demás. El proletariado localiza elementos sospechosos que conviene depurar para preservar la pureza: artesanos, pequeño-burgueses, lumpen. Se alzaron voces desde el 99% que hablaban de rebajar el «porcentaje» porque «se nos puede meter cualquiera» y es preferible que «sólo estemos los más militantes». En Sol se gritó «esta es nuestra plaza» contra los peregrinos que circulaban por ella cuando el Papa visitó Madrid en verano de 2011, convirtiendo de nuevo el espacio de cualquiera en un espacio propio, en una propiedad con un propietario.

Identidad y ficción, sustancia y acontecimiento, política literal y política literaria. No hay fórmula para inclinar de un lado la balanza definitivamente. Sólo podemos construir y reconstruir, contra los lugares en los que nos clava el destino y las razones que los justifican, la confianza en las capacidades de cualquiera para darse un cuerpo nuevo. Una y otra vez, una y otra vez.

REFERENCIAS

Jacques Rancière, *La lección de Althusser* (Galerna, 1975).
—*Los nombres de la historia* (Nueva Visión, 1992).
—*El desacuerdo* (Nueva Visión, 1996).
—*Política, policía, democracia. Santiago de Chile* (Arces-Lom, 2006).

—*Et tant pis pour las gens fatigués* (Editions Amsterdam, 2009).
—*Momentos políticos* (Clave intelectual, 2011).
Joseph de Maistre, *Consideraciones sobre Francia* (Tecnos, 1990).
Charlotte Nordmann, *Bourdieu/Rancière, la política entre sociología y filosofía* (Nueva Visión, 2010).
Amador Fernández-Savater, «Una revolución de personas», «La República del 99%» y otros textos sobre el 15M (http://blogs.publico.es/fueradelugar/tag/15-m).
Santiago López Petit, «Desbordar las plazas. Una estrategia de objetivos» (http://espai-en-blanc.blogspot.com.es/2011/06/desbordar-las-plazas-una-estrategia-de.html).
Ángel Luis Lara, «Occupy Wall Street o la bendita metamorfosis» y otros textos sobre los movimientos de las plazas (http://blogs.publico.es/fueradelugar/category/angel-luis-lara).
Onda Precaria, «Abecedario sonoro IV. Somos personas que hemos venido libre y voluntariamente...» (http://ondaprecaria.com/2011/09/18/abecedario-sonoro-iv-somos-personas-que-hemos-venido-libre-y-voluntariamente/).
Revista de Espai en Blanc nº 5-6: *La fuerza del anonimato* (Bellaterra, 2009).

Y, sobre todo, las conversaciones con los amigos del 15M, especialmente en este caso Patricia, Carolina, Álvaro, Luis, Guillermo, Juan y Luisa. ¡Mil gracias!

POTENCIAS Y PROBLEMAS DE UNA POLÍTICA DEL 99%: ENTREVISTA A JACQUES RANCIÈRE

Querido Jacques Rancière,

con un poco de vergüenza por la reiteración del gesto [¡es ya la cuarta vez que acribillo a preguntas a Rancière!], me animo a proponerle una nueva entrevista.

El caso es que me parece que en su trabajo hay aportaciones muy valiosas para pensar el 15M (o movimiento de «los indignados») y sus distintas secuelas, prolongaciones y metamorfosis (mareas, movimiento contra los desahucios, etc.). Y, de hecho, es usted uno de los pocos filósofos (digo entre los muy conocidos) que ha prestado atención y ha dado valor al movimiento, sin considerarlo desde sus «limitaciones», sino más bien desde sus «potencias».

Más allá de las acampadas, con el 15M ha emergido con fuerza la posibilidad de pensar una nueva política, ciudadana y no partidista, que se extiende un poco por todas partes (aun sin nombrarse ya 15M) y que ha abierto para todos muchas preguntas. Y precisamente en torno a ellas he preparado el cuestionario, sin esperar tanto respuestas como más bien inspiración para repensar las propias preguntas.

Me hago cargo del volumen de trabajo que tendrá usted y de la cantidad de requerimientos de este tipo que recibirá. Lo único

que me atrevo a decir para animarle es que pocas veces ha habido en la España de los últimos tiempos tanta necesidad y deseo de leer, conversar y pensar. Ojalá las preguntas entren en resonancia con las cuestiones que esté trabajando usted ahora mismo y responder pueda serle útil en algún sentido.

Un saludo,
Amador

SOBRE LA INCLUSIVIDAD Y LA «POLÍTICA DEL CUALQUIERA»

El primer 15M de las plazas llamó «inclusividad» a algo que podría resonar con lo que usted ha nombrado como una «política de cualquiera». En sus maneras de hacer y decir, trató siempre de que cupiese cualquiera, de interpelar a cualquiera, sin dirigirse a bloques o grupos determinados (sociológicos o ideológicos), sino más bien a personas singulares y a un 99% simbólico. Las banderas y las siglas (y en general todas las señas identitarias que provocaban división) quedaron desde el primer momento fuera de la Puerta del Sol.

Pero hay quien piensa que ese «nosotros abierto» se consiguió al precio de borrar u ocultar las diferencias y los conflictos internos. Por ejemplo, las diferencias de acceso a ese «nosotros» entre ciudadanos con papeles e inmigrantes sin papeles. El cualquiera del que usted habla, ¿es abstracto? En las manifestaciones de la «política de cualquiera» que usted ha investigado, ¿cómo se piensa y se elabora esa relación entre el cualquiera y las identidades-diferencias particulares?

Es importante comprender que hay dos figuras del «cualquiera». En primer lugar, el sujeto de la política es el sujeto *creado por la acción política misma,* el sujeto creado por una manifestación y una enunciación colectiva, el sujeto que se crea cuando la acción política dice «nosotros».

Esto significa que una subjetivación no se define por una identidad previa, sino por los actos que genera, por la modificación que estos actos ocasionan en el tejido normal de las identidades, los lugares y las ocupaciones [lo que Rancière ha llamado el «reparto de lo sensible»].

El «nosotros» se distingue así del sujeto político concebido a la manera clásica con los conceptos de «la clase» y «la vanguardia» porque no se define por un conjunto de propiedades, ni por una interioridad compartida que se traduciría en acciones exteriores. No preexiste, son más bien sus propias acciones las que lo crean.

En segundo lugar, esa afirmación colectiva se dirige a individuos cualquiera a los que propone que se incluyan sin que nadie se preocupe por averiguar a qué grupo social pertenecen. Los que se incluyen pueden hacerlo en tanto que «personas»; en tanto que miembros de un grupo de afinidades personales; o en tanto que militantes de tal o cual colectivo. Lo esencial es que el «nosotros» pueda estar abierto a cualquiera que desee incluirse en él. De hecho, es la suspensión de las identidades particulares lo que marca generalmente el comienzo de los movimientos, de la misma manera que el retorno de los conflictos entre grupos indica muy a menudo su declive.

Por otra parte, está claro que no todo el mundo es igual de entrada en cuanto a la posibilidad de manifestarse y a la disponibilidad para ocupar la calle. El tema es que no se sientan excluidos por la forma que adopten las acciones.

En todo caso, hay que evitar tratar la relación entre el 99% y el 1% en términos estadísticos. Podríamos discutir incluso si la fórmula resulta pertinente. No es el 99% contra el 1%, sino *una figura del pueblo contra otra*. La figura de un pueblo que hay que construir sobre la base de la presuposición igualitaria, frente a ese «pueblo» que administran nuestros gobernantes, pero también frente a las «mayorías silenciosas» a las que esos mismos gobernantes apelan o frente al pueblo identitario que se concentra en

manifestaciones como la «mani para todos», que convocan los que se oponen al matrimonio homosexual en Francia.

SOBRE LA FIGURA DEL ENEMIGO

El 15M ha estrechado muchísimo la figura del enemigo: es el 1% de la oligarquía financiera, política y mediática. Y eso no sólo «teóricamente» o en los discursos, sino también en las calles. Por ejemplo, en la práctica del Stop desahucios, *la interpelación firme pero humana hacia el otro (bombero, cerrajero, también policía) ha producido numerosas grietas bajo los uniformes y las funciones que a los uniformados se les han asignado. ¿Cómo pensar hoy la figura del enemigo, más allá de la lógica de la lucha de clases? ¿Quién es hoy el enemigo? ¿Hay que confrontarlo, destruirlo o simplemente sustraerse a él? En resumen, ¿cómo entender esta frase suya: «[la política crea] escenarios de interlocución que reconocen al enemigo como parte integrante de la misma comunidad»?*

La pregunta contiene varios problemas. En primer lugar, la diferencia entre la política y la guerra. La política es una manera de incluir al enemigo. No se trata de generosidad. La forma misma de la acción política instituye una esfera de universalidad, y la constitución de esa esfera sirve de test sobre la capacidad misma de las partes enfrentadas.

Un ejemplo. He investigado especialmente las situaciones originadas durante el nacimiento de la huelga en el siglo XIX, cuando los obreros establecían una escena de discusión pública con los patronos que, para estos, no existía, porque la negociación de las condiciones de trabajo era para ellos un asunto meramente privado entre personas. Los patrones no tenían ninguna razón para aceptar esa escena de discusión, pero su rechazo significaba una inversión de los papeles: el colectivo obrero afirmaba su potencia

como sujeto intelectual frente a los que no veían en él más que una jauría brutal, mientras que la capacidad de los patronos quedaba reducida simplemente a las armas de la policía.

Es cierto que esta figura de interlocución estaba muy vinculada a una lógica de la política como lucha de clases. Hoy existe una política de la lucha de clases desarrollada por la clase capitalista bajo la bandera de la economía y la necesidad económica, pero en el otro bando no hay apenas nada que corresponda a lo que fue la política obrera de la lucha de clases. Es esta situación la que, a su manera, traduce precisamente la fórmula del 99% contra el 1% considerada desde el punto de vista estadístico.

Esto significa, concretamente, que no hay en la actualidad una figura fuerte de inclusión del enemigo. Por un lado, hay una figura de separación que otorga mayor importancia a la afirmación de autonomía que a las estrategias del conflicto y, por otro lado, la figura de las acciones violentas simbólicas (como los enfrentamientos con la policía y la destrucción de cajeros automáticos al final de las manifestaciones) que, inversamente, otorga mayor importancia a la designación del enemigo que a la afirmación colectiva. Pero también existen esas acciones que su pregunta evoca, en el curso de las cuales se fisura el frente de los representantes de la autoridad.

No hay respuesta general: es en la acción misma donde podemos conocer al enemigo y aprender a comportarnos en relación con él. No se puede «evitar» al enemigo. La cuestión es cómo nos diferenciamos de él: privilegiando una visión estratégica de los golpes que le dirigimos, o bien privilegiando la diferencia de formas de pensamiento, de vida y de acción que le oponemos. Yo considero que es posible adquirir más fuerza por esta segunda vía.

SOBRE SUBJETIVIDAD Y SUBJETIVACIÓN

Usted ha puesto mucho énfasis en la importancia de la subjetivación. La política no «expresa» un sujeto latente o preconstituido (como ocurre por ejemplo en la teoría de Toni Negri sobre las «multitudes»), sino que lo crea. Crea un «espacio de sujeto» donde cualquiera puede contarse. ¿Cómo pensar la relación entre nuestra vida cotidiana y ese proceso de subjetivación? La subjetivación es ruptura y creación, pero creamos a partir de nuestra experiencia cotidiana (en el trabajo, en la ciudad, en las redes). El filósofo Cornelius Castoriadis utilizaba el término «elaboración» para pensar la misma cuestión en el movimiento obrero: la subjetivación obrera, decía Castoriadis, «elabora creativamente» la experiencia cotidiana del trabajo en la fábrica. ¿Tiene sentido para usted pensar qué relación hay entre experiencia cotidiana y subjetivación? ¿Sirve de algo estudiar las situaciones de vida para pensar la política?

Resulta claro que la subjetivación política no nace como una emergencia radical si convenimos en que no opone un grupo a otro, *sino un mundo a otro*. La formación misma de ese mundo tiene un origen doble. Por un lado, es fruto del proceso de separación que la acción misma produce al crear otro uso del tiempo y del espacio, otros lazos entre los individuos, otros posibles en el pensamiento. Pero también es el resultado de una multiplicidad de transformaciones en las prácticas y las formas de vida y de pensamiento.

Hay dos grandes géneros de transformaciones «subjetivadoras» de este tipo. En primer lugar, la creación de lazos, a través de las experiencias concretas de solidaridad en el trabajo, en la lucha, pero también a través de las formas de intercambio que pueden experimentar las personas en la vida cotidiana o a través de los distintos servicios que pueden prestarse entre sí. Y, en segundo lugar, las diferentes maneras en que las personas escapan a las rigideces de su identidad: mediante la apropiación de una cultura

diferente, como por ejemplo entre los autodidactas que he estudiado, o actualmente mediante la experiencia de los viajes y de la multiplicidad de culturas.

Una subjetivación política es el encuentro de estos dos componentes: el lazo que se opone a la separación de los individuos y el devenir-otro que rompe con la asignación identitaria. Pensar las transformaciones y las interacciones entre esos dos componentes nos permite salir de las oposiciones rígidas entre lo individual y lo colectivo, entre lo cotidiano y la política. No hay oposición entre esos dos términos, sino siempre un cierto trenzado de lo individual y lo colectivo, del tiempo cotidiano y el tiempo del mundo.

SOBRE DEJAR DE SER O POLITIZAR LO QUE SE ES

La política como subjetivación consiste de alguna manera en «dejar de ser lo que hay que ser» e inventarse un cuerpo nuevo, capaz de otras cosas. Por ejemplo, usted ha estudiado cómo la subjetivación obrera inventó nuevos cuerpos capaces de hablar o escribir, dejando de ser así simples «mulas de carga». En torno al 15M y sus prolongaciones, hemos visto a médicos, profesores o periodistas que, más que dejar de ser lo que son, se activaban políticamente desde su posición; más que abandonar su lugar y función, lo politizaban, defendiendo por ejemplo el derecho universal a la salud o la educación. ¿Podemos entender esas formas de politización como subjetivaciones?

«Politizar una función» es una expresión ambigua. La defensa del derecho universal a la salud o a la educación no es una reivindicación específica de la profesión médica o docente, sino una reivindicación igualitaria general.

Por supuesto, el ejercicio de la medicina, de la enseñanza, del periodismo o de la magistratura, nos enfrenta a cuestiones muy específicas de opresión y libertad, de igualdad y desigualdad, que

suscitan energías militantes. Pero un médico que milita por el derecho al aborto o contra el encierro psiquiátrico, o que participa en un consultorio gratuito, no lo hace únicamente como médico, sino vinculando su práctica de la medicina a una idea de igualdad de los sexos, de libertad de los individuos o de solidaridad social.

Entre los militantes de los movimientos sociales y revolucionarios, siempre ha habido médicos, abogados o profesores que han participado en la acción política sobre la base de su experiencia profesional. Por tanto, no hay que hacer de esos compromisos una novedad que significaría el relevo del movimiento obrero por nuevas categorías sociales o el relevo del militantismo de lo universal por un militantismo de las especificidades.

SOBRE LO COMÚN Y LAS COMUNIDADES

Usted ha escrito que la idea de socialismo contiene la idea de una gestión asociativa y democrática de los bienes comunes (la educación, la salud, los transportes, el agua, etc.). ¿Qué formas de comunidad son necesarias para ello? ¿Son suficientes esas «comunidades de aparición, azarosas y aleatorias» que según usted surgen en los «momentos políticos»? Pensar estas formas cotidianas de gestión democrática y asociativa de lo común, ¿no nos obliga a pensar en un tejido social sólido, con relaciones duraderas, compromisos fuertes e instituciones estables? ¿Es ello compatible con las subjetivaciones móviles, intermitentes y no identitarias de las comunidades de aparición? En definitiva, ¿puede estabilizarse un «poder de cualquiera» (o del 99%)? ¿Puede hacerlo sin recaer en las formas jerárquicas de división del trabajo y reparto de las funciones? ¿Tiene usted experiencias de ello en mente?

Desde luego no me corresponde a mí encontrar la solución a los problemas en torno a los cuales han tropezado tantos movimientos colectivos de ayer y de hoy.

Hay un primer nivel de la cuestión sobre el que se puede responder lo siguiente: la experiencia ha demostrado que las formas de gestión común de los problemas que afectan a la comunidad no pueden ser aplazadas sin perjuicio a un futuro subordinado a las estrategias de toma y ocupación del poder. No se puede separar la lucha por lo común y la organización de lo común.

Una vez dicho esto, se presentan otros problemas. Por un lado, la cuestión de qué formas de contrasociedad igualitaria pueden establecerse en el seno mismo de la sociedad desigualitaria. Y, por otro, la cuestión de qué formas de organización necesitamos para ello.

Sabemos que en el pasado han existido —por ejemplo en los movimientos anarquistas o comunistas, y especialmente en el movimiento anarquista español— formas fuertes de contrasociedad: cooperativas de producción, formas de vida colectivas, instituciones educativas y culturales. Es evidente que formaban parte de una fuerza colectiva que se traducía también en medios poderosos de lucha y una visión clara del porvenir. Los movimientos democráticos recientes han vuelto a poner en el orden del día la cuestión de las instituciones alternativas, pero parece como si les correspondiera a ellas constituir, de la nada, el terreno de lo común, mientras que en el pasado era el terreno de lo común el que fundaba las instituciones alternativas. Es un problema que no se va a resolver apelando a la espontaneidad o a la organización, ni queriendo sustituir un militantismo de clase por un militantismo de las comunidades.

Los compromisos estables de ayer dependían más de la solidez de los horizontes de esperanza que de las disciplinas de organización. Las «comunidades de aparición» están atravesadas por la oposición entre identidad y subjetivación. Y la constitución de un común vivido va más allá, forzosamente, de la acumulación de fuerzas que requieren los objetivos militantes específicos.

SOBRE POLÍTICA Y TECNOLOGÍA

El «clima» político de esta nueva política ciudadana se comunica, extiende y amplifica a través de internet y sus redes sociales (las más vulgares y masivas, como Twitter y Facebook). Desde hace ya diez años, observamos una correspondencia entre la socialización de las herramientas comunicativas más allá del ámbito activista (de Indymedia a los blogs y las redes sociales) y la emergencia de procesos de nueva politización protagonizados por la gente común (desde el «no a la guerra» y la respuesta social tras el atentado del 11 de marzo de 2004 hasta el 15M); como si las redes hubieran ayudado a hacer más participable y móvil la cosa política. ¿Cómo pensar el uso político de las tecnologías? Está el punto de vista de la neutralidad: la tecnología es un instrumento neutro que sirve para lo bueno y para lo malo. Y está el punto de vista determinista: la tecnología suscita por sí sola transformaciones sociales (revolucionarias o catastróficas). ¿Le interesa esta cuestión, le parece relevante, podría haber un tercer punto de vista?

Tenemos suficientes elementos para señalar los límites de los dos puntos de vista. Un instrumento técnico que sirve de medio de comunicación no puede ser nunca simplemente un medio neutro para cualquier fin.

La cuestión de los «medios» siempre ha estado sobredeterminada por la relación entre los que viven en el universo de los fines y los que están confinados en el universo de los medios (a quienes se llamaba por esa razón hombres «mecánicos»). Dicho de otro modo, cualquier novedad técnica entra en el seno de un determinado reparto de lo sensible, donde la misma eficacia técnica está modulada por una distribución de las capacidades y los roles sociales. De modo que una novedad técnica no se basta a sí misma para definir un *nuevo* reparto de lo sensible.

La tesis catastrofista reaparece ante cada nuevo medio: cine, radio, televisión, internet, redes sociales. A pesar de lo que pueda

tomar prestado de las profundidades filosóficas heideggerianas o el rigor científico y político del marxismo, esa tesis remite siempre al viejo mito de la caverna que presenta a los ignorantes manipulados por aquellos que mueven los hilos.

Ahora bien, a pesar de todos aquellos que equiparan internet a la vigilancia totalitaria, las redes sociales han servido por ejemplo en China para construir formas de información y circulación de ideas que se oponen al monopolio del Estado policial. Y en nuestros países, supuestamente abocados al individualismo consumidor, han permitido que las personas separadas entre sí por las nuevas formas de trabajo se comuniquen, se encuentren, reconozcan lo que les une y tomen confianza. De ese modo han proporcionado una figura material al poder de los anónimos.

Pero ese efecto no es inherente al medio técnico. Cada día constatamos que el mismo medio es también una vía de expresión y difusión de todos los fantasmas identitarios, racistas, sexistas y demás.

SOBRE LA SUBJETIVIDAD NEOLIBERAL

Si el poder consiste en la producción de subjetividad, ¿cuál es la subjetividad que se produce hoy en día? ¿Existe algo así como una «subjetividad neoliberal»? ¿En qué consiste? ¿Podríamos hablar, en este sentido, de un poder que no está fuera de nosotros, sino que nos atraviesa y conforma evitando sin embargo los efectos despotenciadores de «naturalización», «victimización» o «culpabilización»?

Hay que resistirse a todas las descripciones del mundo contemporáneo que nos lo presentan como un mundo homogeneizado por la ley del mercado que configura una pequeña burguesía globalizada. Muy al contrario, lo que llamamos neoliberalismo es un proceso de diferenciación extrema.

¿Cuál es la subjetividad «neoliberal» de los obreros y las obreras de Bangladesh que fabrican —por un salario que recientemente ha alcanzado los 65 dólares al mes— los jerséis que se venden en nuestros supermercados? ¿Y la de los obreros migrantes chinos, sometidos a un régimen de pasaportes interno que recuerda a las cartillas obreras del siglo XIX en Europa?

En nuestros propios países europeos, el neoliberalismo no suele producir las formas de conciencia «liberal» supuestamente homogéneas con respecto al culto de la libre empresa y la libre circulación de capitales y mercancías. La violencia de las manifestaciones contra el matrimonio homosexual en Francia, el furor evangélico de los *anti-abortion* en Estados Unidos o las recientes leyes contra el aborto en España prueban la vanidad de las tesis dominantes sobre la correspondencia entre liberalismo económico y libertad sexual.

Hay, de hecho, formas múltiples de conexión y desconexión entre diferentes tipos de libertad. Por ejemplo, las campañas en favor del consumo consciente y responsable que desarrollan diferentes asociaciones de consumidores y grupos ecologistas que se presentan como opuestos al sistema dominante refuerzan a menudo el modelo de «libertad» propuesto por el mismo sistema: el de la libertad como instancia de elección, guiada por el conocimiento.

Por otro lado, cierta interiorización del modelo neoliberal ha tenido como efecto —positivo, al fin y al cabo— el cuestionamiento de una fe demasiado facilona de las conciencias progresistas de mi generación, que consideraban la potencia colectiva como algo ya dado e identificaban con ligereza el socialismo y la gestión estatal de los medios de producción. Y eso ha creado formas de conciencia y de acción militantes para las cuales la potencia colectiva no es algo dado, sino a construir en la acción misma.

SOBRE QUÉ ES UNA VICTORIA O UN LOGRO EN POLÍTICA

El 15M ha producido infinitos efectos en la sensibilidad y la percepción del mundo, desplazando los límites de lo visible y lo invisible, de lo posible y lo imposible, de lo tolerable y lo intolerable. El ejemplo de los desahucios es muy claro: ahora es una cuestión de rechazo social generalizado mientras que antes era completamente invisible, y estaba absolutamente normalizado y naturalizado. Sin embargo, como (aún) no se ha conseguido ningún gran «logro tangible» (en las leyes, en la esfera macroeconómica o del poder político), el discurso en torno al 15M es muy negativo, despotenciador, triste y pesimista. Este relato tiene efectos depresivos terribles. ¿Cómo podemos ver y valorar (y hacer ver y valorar, comunicar) esas otras «conquistas» o «logros» de la política, como la transformación de la experiencia vital y subjetiva, sensible y perceptiva (sin la cual, de hecho, los demás cambios no son posibles)?

Es una contradicción inherente a las formas actuales de los movimientos democráticos. Incluso cuando arrancan de problemas muy concretos y localizados, como los árboles del parque Gezi en Estambul, se trata de movimientos fundamentalmente diferentes de los movimientos reivindicativos que pueden contar sus victorias en términos de modificaciones inscritas en la ley.

Uno puede estar contento o decepcionado con aquello que los poderes públicos conceden cuando se les pide alguna cosa concreta. Cuando no se les pide nada, cuando se construye la acción sobre la distancia misma con respecto a esas demandas, está claro que, si el viejo mundo no se hunde por sí solo, nos acecha la depresión que nos lleva a decir: nada puede cambiar, o bien, hay que volver a los viejos modelos de las organizaciones revolucionarias o progresistas.

La cuestión que se plantea aquí es saber qué entendemos por un movimiento autónomo. Efectivamente, es muy importante in-

sistir sobre el aspecto de la transformación subjetiva y sobre la necesidad de preservarlo preservando, a su vez, la autonomía de los movimientos con respecto a las organizaciones político-sindicales y al sistema de demandas dirigidas al Estado que funciona como marco de su acción.

Pero esa transformación no puede mantenerse por sí sola como propiedad de un colectivo. Debe verificarse constantemente. Y lo hace a través de las acciones que desarrolla, como esas luchas contra los desahucios, o las formas concretas de lo común que crea, pero también a través de su capacidad para llevar a cabo campañas públicas por la transformación de las leyes y las instituciones.

Es posible actuar como una fuerza autónoma que consigue victorias inscritas en la ley y las instituciones, manteniéndose al mismo tiempo a distancia del juego que pretende ocupar lugares en el aparato de Estado. O en todo caso es posible intentarlo, unir la autonomía del movimiento y la acción que define objetivos por alcanzar en la relación de fuerzas, tal y como esta se inscribe también en la ley y las instituciones.

Pero el problema más importante es saber cómo la conquista de momentos de igualdad en el mundo de la desigualdad se articula con la perspectiva de *un nuevo mundo de igualdad*. Más allá de las banalidades sobre la espontaneidad y la organización, hay un problema que uno puede ya encontrar en los movimientos de emancipación del pasado: la emancipación es una manera de vivir como iguales en el mundo de la desigualdad. Y esa manera de vivir bien puede ser autosuficiente. Es decir que, tal vez, aquellos y aquellas que han vivido esos momentos de igualdad no deseen nada más.

La traducción ha sido posible gracias a la ayuda de Álvaro García-Ormaechea, Jordi Carmona, Javier Bassas, Pablo Bustinduy y Álvaro.

POLÍTICA DE CLASE COMO POLÍTICA DEL ENCUENTRO

¿Por qué una fracción significativa de los votantes de las clases populares que antes sostenían electoralmente opciones progresistas (socialistas, comunistas) apoyan hoy decididamente a los populistas de derechas como Trump, Boris Johnson o Marine Le Pen... aparentemente contra sus propios intereses?

Esta pregunta dispara en diferentes contextos (EE.UU., Europa) debates encendidos en el campo progresista. ¿Habría que «volver» a una política que ponga en primer plano las cuestiones económico-materiales-de clase en vez de las cuestiones culturales-identitarias-de valores donde la derecha parece moverse como pez en el agua?

¿O bien es justo al revés: es en el terreno cultural justamente donde se encuentra el humus en el que podría gestarse un nuevo sujeto amplio (ya no la clase, sino «el pueblo») que no está dado en la realidad, sino que podría articularse en torno a símbolos y polos de identificación abiertos, transversales?

¿Quién es hoy el sujeto de cambio? ¿El pueblo o la clase? ¿Quiénes somos, en definitiva, «nosotros»?

Me temo que este interesante debate se desarrolla en general —desde luego en España— muy sesgado por las claves partidarias y electorales. Desde ahí, las dos concepciones mencionadas antes comparten mucho en el fondo.

En primer lugar, ambas entienden la política como la acción de

«ganarse a las mayorías sociales». La política queda dividida así entre un sujeto (el Partido, el núcleo irradiador) y un objeto (la gente o las clases populares) a convencer, a interpelar, a seducir, etc.

¿Cómo puede el sujeto representar mejor al objeto? ¿Mediante qué imágenes, qué temas, qué tipos de liderazgo, qué identificaciones?

¿Se trata de «reflejar» con toda la fidelidad posible la identidad, los gustos y los intereses de un grupo sociológico ya constituido? ¿O bien de construir una nueva voluntad colectiva articulando diferentes fragmentos sociales en torno a «significantes vacíos»? En ambos casos la política se piensa fundamentalmente como «política de comunicación».

En segundo lugar, ambas comparten también el marco y el horizonte de la acción: es la soberanía, la «restauración» de un Estado fuerte con márgenes de maniobra frente al mercado. Es el «orden» o la capacidad de disputar a la derecha populista la «demanda de seguridad» de las «víctimas de la globalización» a través de la propuesta de un «regreso» al Estado del bienestar. Es la «renacionalización» de la política, ya sea con base en la vieja clase obrera nacional o en un nuevo sujeto colectivo popular.

Política de comunicación, política electoral, política de la soberanía: no es de extrañar que aquí se trate de un debate muy interno a Podemos.

Me gustaría proponer otro punto de partida: la clase nunca fue un conjunto de opiniones, identificaciones y comportamientos electorales, sino un *mundo*. Un mundo hecho de muchos mundos, de instituciones y tradiciones propias, de espacios y lugares comunes, de imágenes de referencia y vínculos fuertes, de prácticas discursivas y no discursivas. Lo que ha estallado ya hace años es ese mundo, y en el vacío que resulta todos los monstruos son posibles: clases populares que votan a la extrema derecha, por ejemplo.

¿Podemos pensar las cuestiones del sujeto de transformación y el «nosotros» en términos de experiencias de mundo y no de

comportamientos electorales? Propongo para ello dar un paso atrás y tomar impulso en las reflexiones sobre el movimiento obrero del filósofo greco-francés Cornelius Castoriadis.

EL PROLETARIADO COMO EXPERIENCIA

Desde 1948 a 1965, Castoriadis milita en el grupo revolucionario Socialismo o Barbarie que, con la idea de la «autonomía del proletariado» como bandera, se mezcla y piensa a fondo las luchas del movimiento obrero de posguerra: huelgas en la industria automovilística, movilizaciones de los trabajadores portuarios, revueltas antiburocráticas en el Este de Europa, etc.

En 1974, Castoriadis recoge en dos volúmenes sus textos sobre la cuestión obrera publicados antes en la revista homónima de Socialismo o Barbarie. En el prólogo, se plantea filosóficamente la pregunta: ¿qué tipo de actor histórico, político y social es el movimiento obrero? ¿Qué tipo de sujeto de transformación y de «nosotros»?

Según el marxismo más ortodoxo de la época con el que Castoriadis discute, el proletariado tiene una definición objetiva: es lo que es por su posición o situación en las relaciones de producción capitalistas (la «clase en sí» según Trotski).

De ese «ser objetivo» se deduce una «misión» o «finalidad histórica» (la «clase para sí»): el progreso de la Historia, el fin de la sociedad dividida en clases, la emancipación de la humanidad entera, etc.

Y la conciencia de ese «ser» y de esa «misión» debe serle «inyectada» desde fuera, encerrado tal y como está el proletariado en las cuestiones inmediatas de la supervivencia cotidiana, por una vanguardia consciente organizada en Partido.

El debate puede resultar quizá algo lejano, pero creo que tiene resonancias muy actuales. El esfuerzo de Castoriadis es pensar el movimiento obrero no como un producto, una cosa o una víctima, sino fundamentalmente como un *hacer*, como su propio *hacerse*. El nosotros como acción, como práctica.

Por un lado, no basta que haya obreros para que haya clase obrera. La clase no se define por su situación en las relaciones capitalistas de producción, sino que *se hace a partir de ellas.* No es pues un grupo sociológicamente constituido, ni tampoco es un «reflejo» o una «respuesta automática» ante su posición. Es en buena parte su propia creación: de formas organizativas, de vínculos sociales, de una entera cultura política.

> La historia del movimiento obrero es la historia de la actividad de personas pertenecientes a una categoría socioeconómica creada por el capitalismo mediante la cual esa categoría se transforma... Se transforma al transformar la pasividad, la fragmentación, la competencia que desea e intenta imponerle el capitalismo en actividad, en solidaridad, en colectivización.

Tampoco es una «cosa». No es una *mercancía* por ejemplo. Una definición clásica de «proletario» dice: es aquel que tiene que vender (por un salario) su fuerza de trabajo para sobrevivir, una vez le han sido arrebatadas las condiciones de subsistencia autónomas.

Pero Castoriadis se pregunta qué tipo de mercancía es esa y responde: no es una mercancía como las demás. No sólo porque, como explique Marx en *El Capital*, «produzca más de lo que cuesta a su comprador», sino porque la rentabilidad que se extrae de ella (la plusvalía) es el resultado de una pelea que tiene lugar a lo largo y ancho del proceso de producción.

> Cuando el empresario compra una tonelada de carbón sabe cuántas calorías puede extraer de ella, el negocio está para él terminado. Cuando ha comprado una mercancía fuerza de trabajo, el negocio no hace más que empezar. Lo que podrá extraer de ella como rendimiento efectivo será el resultado de una lucha que no se detendrá ni un segundo durante la jornada de trabajo. Ni el estado de la técnica, ni las «leyes económicas» bastan para determinar lo que es una hora de trabajo.

Hay lucha de clases, viene a decir aquí Castoriadis. Y es la lucha de clases la que crea las clases, no al revés.

Lucha de clases no solamente explícita o manifiesta (una huelga, una insurrección), sino también informal, invisible y subterránea: pequeños sabotajes, frenados en los talleres, contraorganización del trabajo. Y esa lucha micro constante y subterránea tiene efectos macro gigantescos: en la evolución de la técnica, en la orientación de la acumulación capitalista, en los niveles de paro y empleo, etc.

En definitiva, la mirada sociológica-objetiva es ciega al hacer y al hacerse de la clase. Sólo ve objetos, no la lucha. Sólo ve categorías, no experiencias. Sólo ve el punto de partida, no la transformación. Sólo ve el origen, no las metamorfosis. Sólo ve las determinaciones, pero las determinaciones son una «presión» o un «límite» y no una fatalidad o un destino. Son las condiciones a partir de las cuales el proletariado *hace y se hace.*

Por otro lado, el movimiento obrero no es el agente ciego de una «finalidad» que haya de serle inyectada desde fuera. Ni tampoco es un «momento» de un todo ordenado, teleológicamente, hacia un objetivo. Es una *singularidad histórica*, no la pieza de un plan maestro.

Según Castoriadis (y antes de él, E. P. Thompson), el proletariado no esperó a Marx para comprender la explotación o la teoría del valor-trabajo: ya está formulada en la prensa obrera de comienzos del XIX. No esperó a los revolucionarios profesionales para crear formas propias de autoorganización, lucha y ayuda mutua (Comuna, consejos, *shop stewards*). No esperó a ninguna vanguardia consciente para crear un proyecto histórico propio que hablara de la abolición de las clases sociales y la organización universal de los productores. Y no esperó a nadie para darse sí mismo algo que va mucho más allá de una simple «toma de conciencia»: una cultura emancipada.

Merece la pena tal vez detenerse aquí un instante. ¿Qué es la cultura obrera? Es, en primer lugar, el rechazo a conformarse con

la cultura que le «corresponde» por nacimiento y posición. La emancipación «estética» obrera fue la entrada en la escritura de gente que vivía —y que supuestamente debía vivir— en el mundo «popular» de la oralidad.

> Desde 1800 a 1840, el proletariado inglés se alfabetiza prácticamente por sí mismo, reduce sus noches ya breves y sus domingos para aprender a leer y escribir, y sus salarios de miseria para comprar libros, periódicos y velas. La clase obrera lee a Paine, a Voltaire, a Volney... Retoma en su propio hacer instrumentos y contenidos de la cultura burguesa existente y les confiere una nueva significación.

Al proletariado le corresponde la oralidad, pero aprende a leer y escribir. No le corresponde la cultura burguesa, pero se la reapropia y resignifica. La emancipación estética obrera consistió en hacerse capaz de lo imprevisto. En fabricarse una nueva piel sensible a aquello que está supuestamente fuera de su alcance.

Hoy, en lugar de la oralidad puede ser el trap o el reggaeton, pero se nos viene a decir un poco lo mismo: *la cultura de las clases populares es la que les toca.* En nombre de la sana crítica de un elitismo («no despreciemos el trap o el reggaeton»), se reproduce otro: se presupone la incapacidad de las clases populares para entender, disfrutar o reapropiarse de formas, imágenes o enunciados complejos. «No pueden entender palabras raras, no tienen luces para seguir un pensamiento abstracto, no les preocupan las cuestiones de sentido, sólo tienen intereses materiales, no tienen tiempo para otra cosa que no sea ver la tele, no experimentan alegría, sólo rabia y desesperación, etc.»

El elitismo es siempre la presuposición de *la incapacidad del otro.* La labor *policial* es fijar lo que la gente puede o no puede según su origen. Emanciparse es hacer una experiencia de lo *impropio,* ir más allá de uno mismo, no simplemente la afirmación de lo propio, de lo que te toca, de lo que te corresponde.

En definitiva, Castoriadis propone redefinir el movimiento obrero, no como un *objeto de explotación* o una *víctima sufriente*, sino como una fuerza social determinante. Y en esa redefinición el concepto clave es el de *experiencia*. ¿Qué es la experiencia? No «lo que nos pasa», sino la elaboración de lo que nos pasa. Una elaboración que trasciende lo dado y crea lo nuevo.

La fuerza subversiva del movimiento obrero consistió en hacer una experiencia capaz de desafiar la definición capitalista de la realidad: el ser humano existe para la producción. Una definición no escrita en los libros, dice Castoriadis, sino inscrita en el actuar de los hombres y las mujeres, en sus relaciones, en su organización, en su percepción de lo que es, en su afirmación y búsqueda de lo que vale. El capitalismo quería proletarios que fueran sólo herramientas mudas y pasivas de trabajo, pero el movimiento obrero respondió creando —por su actividad y su lucha— seres humanos capaces de leer y escribir, de pensar y poetizar, de autoorganizar su trabajo.

POLÍTICA DEL ENCUENTRO

La configuración de la clase obrera europea analizada por Castoriadis estalló hace años, él mismo lo constata ya en ese texto de 1974. En parte debido a la propia ofensiva neoliberal contra los movimientos de los años sesenta y setenta: deslocalizaciones, cierre de fábricas, desempleo, etc. Es decir, nada se asemeja hoy a lo que fue la política obrera de la lucha de clases y sus niveles de conflictividad, de contrapoder, de contraorganización social.

Podría decirse de alguna manera que hemos vuelto a 1800. Partimos de ese estallido, de esa explosión. Sólo hay fragmentos: luchas y movimientos de precarios, de mujeres, de migrantes, de las formas supervivientes del trabajo garantizado.

Imaginemos lo siguiente: una nueva figura de clase podría surgir de la multiplicación de los cruces y los encuentros entre los

distintos fragmentos. ¿No fue también en su día la primera configuración proletaria el efecto de las alianzas impuras entre *labourers*, *mechanicks*, burgueses e ilustrados radicalizados por la Revolución francesa, capas plebeyas y artesanas, etc.?

«Que el número de nuestros miembros sea ilimitado», decía la primera de las reglas fundamentales de la Sociedad de Correspondencia de Londres en 1792. El movimiento obrero nunca fue el «bloque» o el «frente» de que nos hablan los relatos más estereotipados, sino siempre un *patchwork*, un collage y un frankenstein de distintas formas de vida y de trabajo. Un nosotros abierto e incluyente que aspiraba a tener «miembros ilimitados», tal y como relata E. P. Thompson la formación (mejor el *hacerse*, el *making)* de la clase obrera inglesa.

No se trata de «pegar» los fragmentos para volver a obtener la vieja configuración, ni tampoco de reunir los pedazos en torno a un fragmento central o privilegiado (ya sean los obreros blancos o el cognitariado), sino de multiplicar los encuentros sin remitir a un centro y crear a partir de ellos una nueva figura.

Podríamos hablar entonces de una «política del encuentro» como precondición para la emergencia de una nueva figura de clase a partir de la condición más común y compartida hoy: la precarización general de la existencia.

Un pequeño ejemplo al que pude asistir en directo: la tentativa que hicieron algunos jóvenes del movimiento Nuit Debout de desplazarse desde el centro de París a los barrios periféricos buscando atravesar la fractura entre dos juventudes precarizadas pero de diferente modo y con distinta intensidad, buscando no tanto «captar» o «concienciar» como el encuentro, el diálogo y el roce (tenso, qué duda cabe) con la juventud de las *banlieues*.

El encuentro se hace *saliendo de tu lugar*. Es decir, la política del encuentro no es exactamente una política del interés o de la identidad. Es, como dice Sandro Mezzadra, «una política en movimiento de la solidaridad y lo común». Lo común no es una

suma de intereses o identidades. Hay que salir del propio lugar (interés, identidad, lenguaje) para ir al encuentro del otro.

El peor enemigo son los estereotipos. La caricatura del otro tapa nuestros oídos, impide el encuentro afectivo y efectivo. Por ejemplo, juzgar a quienes piden más seguridad en un barrio popular automáticamente como «fascistas», en lugar de escuchar, captar la ambivalencia de esa demanda de seguridad o tratar de entenderla. O ridiculizar los movimientos de jóvenes precarios tachándolos de «privilegiados» o «pijos». O presuponer lo que algo puede dar de sí —un movimiento, una persona— a partir de su origen de clase. Nada menos «elitista», menos «ensimismado» y menos «narcisista» por ejemplo que los militantes (blancos, de clase media, con estudios) que han dado vida en estos años —junto a los afectados directos— a experiencias como el Ferrocarrril Clandestino, las Oficinas de Derechos Sociales, la PAH o Yo Sí Sanidad Universal.

LA TEORÍA COMO ESCUCHA Y DIÁLOGO

Por último, creo que el ejemplo de Socialismo o Barbarie podría ser también inspirador, en condiciones por supuesto muy cambiadas, a la hora de pensar hoy las relaciones entre pensamiento y política de transformación.

Socialismo o Barbarie partió de esta pregunta: ¿si no puede encontrarse al proletariado en su representación (en el Partido, en la Teoría), dónde buscarlo entonces? Hemos adelantado ya la respuesta: en su experiencia misma, en su hacer y hacerse.

- En la actividad productiva misma, en el trabajo, donde el proletariado no sólo es un engranaje, sino también autoactividad y autoorganización.
- En las luchas explícitas: huelgas, episodios insurrecionales, etc.

Pero ¿cómo escuchar la experiencia, cómo ir a su encuentro, como hacerla circular? Es la tarea del pensamiento, la tarea de los intelectuales revolucionarios. Hay que inventar instrumentos de escucha, de contacto, de circulación. En el caso de Socialismo o Barbarie, podemos citar por ejemplo:

- *La recogida de testimonios obreros.* En cada número de la revista había un apartado especial llamado «La palabra a los trabajadores», donde se publicaban relatos en primera persona sobre la vida cotidiana y el trabajo.
- *Las investigaciones (encuestas obreras) sobre el terreno.* En los momentos de lucha abierta (por ejemplo las huelgas mineras belgas de 1961), el grupo se esforzaba por acercarse, preguntar y conocer desde dentro qué pensaba y cómo lo vivían los protagonistas.
- *La propia composición mixta del grupo.* En Socialismo o Barbarie participaban tanto intelectuales revolucionarios como trabajadores de base (Daniel Mothé en Renault, Henri Simon, Jacques Gautrat...). No se trataba de tener una «cuota obrera», sino de producir otra *experiencia del pensamiento* a partir de un encuentro en igualdad entre diferentes, con todas las dificultades que ello implica.

Una teoría *revolucionaria* no puede ser igual que una teoría clásica sólo que con otros contenidos. Un intelectual *revolucionario* no puede ser igual que uno convencional sólo que habla de revolución. Esa teoría no puede ir sola, con piloto automático, salir simplemente de cerebros y libros. Ese intelectual no puede pasarse el día hablando de sujetos —el proletariado, las clases populares, etc.— que ni se enteran de ello. La teoría debe ir al encuentro de la experiencia, escucharla y ayudar a conceptualizarla y comunicarla. El intelectual debe medirse inmediatamente con aquellos sujetos de los que está hablando.

La teoría revolucionaria no presupone lo real, codificándolo a partir de tal o cual esquema conceptual a priori. No habla *de* los demás ni *por* los demás, sino que sabe *escuchar*. Es por tanto un *diálogo* y un *hacer:* una coproducción entre la experiencia y el pensamiento. Y requiere ella misma de un *desplazamiento:* salir de tu lugar, abandonar los estereotipos (de lo intelectual o de lo popular) e ir al encuentro. Ese es el legado más fuerte de Socialismo o Barbarie, y nos tocaría hoy a nosotros traducirlo al presente.

Texto escrito para las Jornadas Cornelius Castoriadis: un filósofo para pensar el presente. En el veinte aniversario de su muerte, *organizadas los días 6 y 7 de febrero de 2018 en la Universidad Autónoma de Madrid.*

REFERENCIAS

«La cuestión de la historia del movimiento obrero», Cornelius Castoriadis, *La experiencia del movimiento obrero, Vol. 1. Cómo luchar*, Tusquets 1979.
«La fuente húngara», Cornelius Castoriadis, *La exigencia revolucionaria,* Acuarela Libros 2000.
La formación de la clase obrera en Inglaterra, E. P. Thompson, Capitán Swing 2012.
Construir pueblo, Iñigo Errejón y Chantal Mouffe, Icaria 2015.
«De la autonomía obrera a la autonomía social: la experiencia de Socialismo o Barbarie»: entrevista a Daniel Blanchard, *Luchas autónomas en los años 70*, Traficantes de Sueños 2008.
Sandro Mezzadra y Mario Neumann, *Clase y diversidad*, Katakrac, 2019.

3

Reimaginar al enemigo

En la lógica del antagonismo dominante en el siglo XX, *la revolución es una «lucha a muerte» en la que el enemigo debe ser aniquilado. Esa idea de enemigo absoluto, esa energía de odio indiferenciado, ha tenido efectos nefastos en la política de emancipación del siglo* XX. *Las contrarrevoluciones son miedo cristalizado que vuelve como un boomerang sobre los revolucionarios. ¿Podemos repensar la figura del enemigo por fuera del esquema de la guerra total?*

Textos:

- *El* enemigo y *lo* enemigo: conversación con Juan Gutiérrez
- La humanidad como arma: entrevista a Ali Abu Awwad
- Cooperar con el enemigo: lecciones de *Juego de Tronos* (con Francisco Carrillo)

EL ENEMIGO Y *LO* ENEMIGO: CONVERSACIÓN CON JUAN GUTIÉRREZ

Compañero enemigo, no te mueras,
ni me mates, ni huyas, ni te rindas,
que tenemos que hablar de muchas cosas.

JUAN ANTONIO BERMÚDEZ

Juan Gutiérrez es investigador y asesor por la paz. Estudió filosofía en Hamburgo. En torno al 68 participó en el movimiento estudiantil alemán contra la guerra de Vietnam y contra casi todo. Trabajó ocho años de obrero-asistente social en un astillero. Militó malamente en un partido maoísta. Dirigió un centro de ecología en Madrid, fundó y dirigió un centro de investigaciones por la paz en Gernika (Gernika Gogoratuz, que significa Recordando Gernika). Actualmente, es miembro y asesor de la Asociación 11M Afectados por Terrorismo y de la Red Mundial de Afectados por Violencia Política. Coordina el proyecto Memoria y procomún de Medialab-Prado, que reconstruye la memoria «de paz de vida» en España durante el periodo 1936-1978.

¿Qué es la imagen de enemigo?

Mejor responder qué hace. La imagen de enemigo pone y quita. Le pone cuernos y pata de chivo al otro. Es decir, le añade cosas. En primer lugar, la capacidad de dañar: el otro tiene una capacidad casi ilimitada de dañar. En segundo lugar, la intención de dañar: tiene toda la intención del mundo de hacerlo. De hecho no tiene siquiera interés por sí mismo, le mueve exclusivamente el deseo de hacer daño. Se decía por ejemplo que a Sadam Hussein sólo le movía el deseo de bombardear Israel. Pero Hussein se preocupaba por su propia vida y sabía que si bombardeaba Israel le mataban a él de vuelta. Un estratega siempre se pregunta: «Con mi acción, ¿qué me vuelve?». La imagen de enemigo presenta al otro como pura voluntad de hacer daño. Parecería que es lo único que le complace y le mueve.

¿Y qué le quita?

La imagen de enemigo vacía lo humano en el otro. Le deshumaniza, le saca todo el contenido humano. El otro, visto a través de la imagen de enemigo, no quiere a nadie y nadie le quiere a él. Por ejemplo, un piloto que bombardea no distingue seres humanos, porque mira a los que corren por debajo con la imagen de enemigo interpuesta. No advierte que si mata a una madre hay un huérfano que pasará toda su vida marcado por eso. Sólo percibe seres dañinos, no el sufrimiento que causa con su acción. Como el otro es pura voluntad de hacer daño, quien le liquide será un patriota y defensor de la humanidad. Ese es el motor de la «fe ardiente» de la que hablaba el presidente húngaro András Hegedüs, que fue primero firmante del Pacto de Varsovia y luego se hizo sociólogo disidente.

Pero sí que hay enemigos, hay quien hace daño.

Podemos distinguir entre *el* enemigo y *lo* enemigo. Una forma plástica de explicarlo sería la siguiente. Ante la mano que mata o

mutila a otros puede haber dos actitudes: oponerse a lo que hace la mano, pero buscar lo humano en el cerebro o el corazón; o juzgar al otro sólo por lo que hace la mano. Como la mano hace una cabronada, es un cabrón. Como la mano comete un acto de terror, es un terrorista. Y sólo nos queda tirarlo a la basura lo antes posible. La imagen de enemigo es este acto de vaciado y de reducción. Pero también podemos buscar lo humano detrás del acto de inhumanidad. Constantemente nos encontramos gente que ha actuado con la mayor inhumanidad, pero luego tiene una dimensión humana en otra dirección.

¿Y si no hay otro? Quiero decir: ¿y si el enemigo es más una lógica (de poder o de explotación) que un ser humano?

Puede haber leyes inhumanas, como por ejemplo el decreto del PP que deja fuera de la atención sanitaria a los migrantes. *Lo* enemigo entonces es una estructura. Ahí no es posible buscar lo humano en el otro, porque lo humano está en los humanos y no en las estructuras. Otra variante: recuerdo a un amigo que vivía en Belfast y tenía familiares muertos en ambos lados, católico y protestante, irlandés y británico. Él me decía siempre: «El enemigo es la situación de hostilidad». Esto es, no el otro, sino la dinámica que existe entre ambos y nos enfrenta. El Acuerdo de Paz de Viernes Santo transformó la situación y quitó un gran obstáculo a una convivencia que aún está por mejorarse. En todos los casos la distinción entre *el* enemigo y *lo* enemigo sigue funcionando, ya sea lo enemigo una estructura, una dinámica o una acción.

Pero tanta complejización de la figura del enemigo, ¿no puede aguar y diluir la justa crítica a la violencia y la opresión?

Se trata de ser firmes en la crítica, pero honrando al otro. Mantener esa tensión. ¿Qué quiero decir? No podemos ser diplomáticos. La diplomacia esconde el conflicto, lo tapa. El mal que está

generando el otro hay que decirlo y denunciarlo, pero usando la distinción entre el mal y la persona, entre *el* enemigo y *lo* enemigo. Le puedes decir a una madre que su hijo está enfermo y que tal y como lo cuida lo va a matar, pero no: «Usted no quiere a su hijo, no es un ser humano». Distinguir entre la persona y el problema, porque el otro siempre es más de lo que está atado al problema en cuestión, aunque a veces se ate tanto que parezcan lo mismo. Siempre hay vetas donde aparece lo humano, si lo buscas.

¿Qué hacemos entonces con la definición clásica de la política como distinción entre amigo y enemigo?

Primero cuestionar que sea la única definición posible. La acuñó el jurista Carl Schmitt para calificar la política de Hitler: «El que no es mi amigo es mi enemigo». Bush dijo lo mismo tras el 11S y daba miedo escucharle. Para mí la política es el arte de gobernar. ¿En qué medida se necesita al enemigo para gobernar? Desde luego se ha usado y se usa todo el rato como recurso. Está muy metido en nuestra educación, desde la infancia con el coco: usar una imagen de enemigo para provocar o modificar un comportamiento. Pero puede haber políticas sin construcción de enemigo. Políticas que no ignoren la existencia de conflictos, pero que los aborden de modo que no tenga que haber vencedores y vencidos. *Mors tua vita mea*, se decía en el Imperio Romano. Tu muerte, mi vida. Es una forma de hacer política, pero no la única.

¿Pero de qué otra forma se puede transformar la realidad?

Me gusta mucho citar el ejemplo de Mandela. Mandela decidió y organizó la lucha armada contra el apartheid. Lucha armada, no hablamos de cualquier cosa. Pero él, como portavoz que era de la Carta de la Libertad elaborada durante más de un año por un millar de miembros del Congreso Nacional Africano, dirigía siempre este mensaje a los blancos: «No queremos que os vayáis

de África del Sur, sabemos reconocer y valorar todo lo que habéis aportado al país. Lo que queremos es que nos miremos a los ojos en igualdad. Os damos la mano, pero primero hay que hundir la estructura que nos divide». Mandela no quería tirar a nadie a la basura, pensaba que su país se podía enriquecer con la presencia de los blancos una vez derrumbado el muro del apartheid. Su gran enseñanza no es tanto que siempre y en cada situación haya que ser no violento, como que se trata de abrir una vía en todo lo que haces para honrar al otro. Incluso diría que esta vía es más realista y efectiva a largo plazo.

Explícame mejor esto último.

Mientras estaba preso, Mandela se hizo amigo de uno de sus carceleros. Honrándole y no tratándole como enemigo, encendió su humanidad e hizo que se saliera del carril donde estaba y se pasara a su lado. No fue el único caso. En el juego de espejos de la imagen de enemigo no se genera nada, los reflejos se reproducen al infinito. Es el famoso chiste del humorista Pierre Desproges: «El enemigo es tonto: cree que nosotros somos el enemigo, ¡cuando el enemigo es él!». Proyectando imagen de enemigo chocas con lo que tú mismo has puesto ahí, un escudo que tapa la humanidad del otro y alienta su respuesta destructiva. Mandela consiguió atravesar ese escudo y encontrar al otro como ser humano. Entonces, las palabras que salían de su boca (y que no callaban ninguna crítica) le llegaban a su carcelero cargadas de mucha más fuerza porque le interpelaban como ser humano. Si no hay imagen de enemigo de por medio, es posible afectar, *tocar* al otro, hacer un engarce con él.

¿Ves al 15M en esa línea?

A mí me gusta pensar el 15M como un erizo. Carne tierna y púas infinitas, la dimensión acogedora e incluyente y los noes. La púa mide la realidad desde el trato que recibe mi dignidad humana.

¿Esto asfixia o estrangula mi dignidad? Entonces saco una púa para pincharlo y respirar libremente, con independencia de si tiene su objetivo a cinco centímetros o tiene que cruzar tres galaxias (la dación en pago o la autogestión). El mismo nombre «indignados» arranca de la palabra dignidad. El 15M define la realidad desde la dignidad, no en qué medida la llevo dentro, sino cómo la encuentro encajonada, maltratada y herida por los poderes que manejan el mundo. E invita a cualquiera a sumarse como uno más partiendo de las heridas que cada cual sufre en su dignidad. Esto se vio claro en las marchas a Madrid desde provincias en junio 2011, que iban recogiendo los diferentes agravios en asambleas por los pueblos y el campo.

Se dice que el 15M es un movimiento muy light, que no ha cambiado nada y que, «con la que está cayendo», necesitamos otra cosa.

Bueno, decir que la labor negadora del 15M no existe, que es un movimiento tan inclusivo que funciona sin noes, que es una mermelada y que ya no estamos para mermeladas, es algo muy corto. Las púas del 15M han dicho «no» a lo que hay y un no tan incisivo que ha hecho que instituciones protegidas por una membrana desde hace décadas como la monarquía, el Parlamento o el sistema de partidos estén descubriendo ahora todas sus miserias y todo el mal que se genera desde ellas. Hace falta una capacidad importante de ignorar la realidad para decir que el 15M no ha cambiado nada. Lo que ocurre es que las púas del 15M no chocan y se embotan con la imagen de enemigo, sino que apuntan a lo inhumano sin negar la humanidad en el otro, sino abriendo vías para explorarla y encontrarte con ella. El 15M no convierte en enemigo aquello que rechaza.

Explícame eso más concretamente.

Pienso por ejemplo en la no violencia ostentativa, alegre y activa del 15M. No se trata ya de la no violencia ghandiana. La ghandiana era masoquista subida. No era la no violencia de un ciudadano que goza de la vida, sino más bien la de un faquir que dice: «No causo sufrimientos a otros, me los trago y hago ostentación de los sufrimientos que me trago». La no violencia del 15M nace distinta, es una mutación que reinterpreta todo un legado histórico. No es sólo para los que tengan el «alma grande», sino para cualquiera. No es para pocos, sino masiva, oceánica. Se mueve en el anonimato, lo cual significa, no que aparezcamos todos desdibujados, sino que la riqueza humana no se la apropia una figura sobresaliente que empequeñece a las demás. Es una no violencia que cruza incluso guiños de complicidad al otro lado de las barreras policiales. Y que se dirijan a ti como a un ser humano y no como a un enemigo, eso sí que *duele*.

Pero la policía responde a porrazos. ¿Qué hacemos con la violencia que viene del otro lado?

La no violencia no debe separarse de la violencia, sino esforzarse por entenderla (que es algo distinto a justificarla). Hay que entender lo que mueve a los antidisturbios a actuar, lo que pesa sobre ellos. Recuerdo en una manifestación del 15M a una chica que gritaba a la policía: «¡Sois como nosotros, uniros!». No es verdad. El 15M dice: «Sin casa, sin curro, sin miedo». Pero al policía, si le dan una orden y no la cumple, igual le echan, se queda sin trabajo y sin sueldo. Hay que entender las razones que impiden al otro sumarse a ti, entender cómo ha llegado hasta dónde está, sus valores, etc. Eso pasa por quitarle la imagen de enemigo. Es la única forma de tejer alguna complicidad aunque sea mínima y pase sólo por pequeños gestos, actitudes y miradas. En el enfrentamiento más duro se pierde todo eso, porque sólo hay imá-

genes de enemigo por todas partes. Y golpear a un enemigo es siempre mucho más fácil que golpear a un ser humano.

Pero la no violencia del 15M no ha conseguido parar los recortes.

¿Y la lucha más dura de los mineros sí? Una forma falsa de definirse como realista es decir que el otro ha perdido contacto con la realidad. A veces hay objetivos que no son alcanzables a corto plazo, ni por las buenas ni por las malas. Decir que por las buenas no se consigue no es una razón, habría que ver qué se consigue por las malas. La violencia siempre se ha justificado de ese modo: «No sirven las cosas pacíficas, hay que meter más energía, meter la propia vida, amenazar la del otro». Pero está por ver que así se sea más eficaz. La no violencia del 15M, con la democratización actual de la comunicación, plantea un verdadero desafío a los poderes. No saben manejarla, le aplican constantemente imagen de enemigo («son lobos con piel de cordero»), pero no sirve de nada. El 15M es un gran deconstructor de imágenes de enemigo: «No somos antisistema, el sistema es antinosotros». ¿Quién respira el aire del 15M en la población? Una inmensa mayoría. Está claro que el endurecimiento de las políticas del PP busca acabar con ella y construir a su otro como enemigo. Saben que la presión ciudadana puede acabar poniendo límites a sus políticas.

En torno al 25S de 2012, día de la iniciativa de Rodea el Congreso, *hay una sensación de «cambio de fase», de que ahora necesitamos algo más directo, contundente y eficaz que el 15M.*

Estamos en un mundo donde pasan muchas cosas jodidas y el erizo tiene que sacar sus púas. Estoy de acuerdo. El problema es que la «radicalización» implique una simplificación de las cosas, recortando dimensiones de la riqueza del 15M, haciendo así que pierda fuerza y se deshinche. Un ejemplo: el 25S pretendía tensar el enfrentamiento, superar barreras de miedo, acelerar los aconte-

cimientos, pero los padres y las madres no pudieron ir a la manifestación con sus niños porque podía ser peligroso. ¿No es esta otra forma de delegación política de los «incapaces» en los «capaces»? Y otra cosa. En la lógica dialéctica entre opresor y oprimido encuentras mucha acusación y mucha denuncia, pero no la riqueza que hay ya aquí y ahora en el oprimido y que se desplegaba como ríos por los campamentos del 15M: la alegría del compartir, los engarces de vida, la construcción colectiva, los tráficos de amistad y ternura. Así nos quedamos sólo con las púas del erizo y perdemos riqueza.

Un amigo dice que entre el 15M y el 25S hemos pasado del «no nos representan» al «a por ellos». Una radicalización del enfrentamiento del 99% contra el 1% que aspira a cambiar las reglas de juego del poder.

Yo le haría dos preguntas críticas al 25S. La primera, ¿hay algo humano que buscar en el otro lado o sólo hay hijoputas y criminales? ¿Es un búnker o lo estamos bunkerizando porque lo vemos a través de la imagen de enemigo? ¿Te diriges al otro (con tus críticas) como ser humano o chocas con la imagen de enemigo? Bueno, sobre esto ya hemos hablado suficiente. Y la segunda, ¿cuánto tiempo necesitamos para superar la maldición de Hegel que decía que la ciudadanía es incapaz de gobernarse a sí misma? Recordemos que el campamento de Sol duró sólo cinco semanas y que las asambleas barriales se han vaciado y achicado muchísimo en este tiempo. Construir es más difícil que destruir y sus tiempos son muy distintos. Si tomáramos el poder creo que no sabríamos muy bien qué hacer con él. ¿Cómo vamos a adquirir esa capacitación? ¿Exclusivamente por vías rápidas de enfrentamiento y tensión?

*¿*Rodear el Congreso *tendría que añadir esa otra dimensión, quieres decir?*

Creo que sí. Hay que conocer, deslegitimar y poner en la picota todos los resortes escondidos que un Parlamento tiene para funcionar en función de intereses que no son de la sociedad, sino de los que la oprimen. Decir lo indecible, presentar lo impresentable. Pero también necesitamos crear estructuras para que la ciudadanía se gobierne a sí misma. La autoeducación de la ciudadanía sólo puede ser un proceso lento y esa temporalidad choca con la búsqueda de eficacia directa e inmediata. Hay que resistir a la idea neoliberal de eficacia que se instala por todos lados: «No podemos perder el tiempo con procesos largos, muy vagos y abiertos, necesitamos frutos claros y tangibles ya».

Otra idea de cambio social implica también otra temporalidad, ¿no?

Está madurando y calando una política ciudadana. No partidista, no troceada en partidos que seleccionan sólo lo que les favorece y perjudica al de enfrente. Una política sin jerarquías y no excluyente, muy anónima, donde todo el mundo es sustituible. Es un «cambio climático» que tendrá mareas altas y bajas, olas encrespadas y espumas, pero lo más importante es la ola de fondo. La ola de fondo es esa nueva política ciudadana que viene. Durante algún tiempo todavía veremos infinitos juegos, engarces transitorios y tensiones entre la política de partidos y esa política ciudadana. Necesitamos los tiempos de un proceso histórico para superar la maldición de Hegel.

Por último, Juan, ¿por qué honrar al otro y no optar mejor por el antagonismo puro y duro contra quien obstaculiza nuestra potencia? ¿Por qué la paz y no la guerra?

Se pueden dar tantas respuestas a eso... No es una elección moral, sino de vida contra la muerte. La necesidad de la vida es compartir y aportar vida a otros. La guerra siembra y cosecha muerte. El

objetivo de la guerra no es matar, pero es el medio para doblegar la voluntad de otro a la mía. Eso es nítido en el teórico de la guerra por excelencia, Von Clausewitz. Entre guerra y paz hay una elección de vida. No vida encorsetada en mí mismo como ser aislado. Ni siquiera en mi grupo con frontera cerrada hacia afuera. Porque empiezas declarando enemigo al de fuera y acabas buscando al enemigo interno. Eso es lo más bonito del 15M: es un espacio de vida compartida, pero sin bordes duros hacia afuera.



LA HUMANIDAD COMO ARMA: ENTREVISTA A ALI ABU AWWAD

¿Cómo canalizar el dolor y la rabia de manera fértil? ¿Cómo pelear con la humanidad como arma? ¿Cómo dar cara humana a lo que nos deshumaniza? En medio de las circunstancias más graves y dramáticas, hay quien se hace esas preguntas. Es el caso de Ali Abu Awwad, uno de los impulsores de la resistencia no violenta en Palestina y del Foro de Familias, una organización que reúne a más de seiscientas familias israelíes y palestinas que transforman el dolor por la pérdida de un ser querido en acciones por la paz y la reconciliación. Luchar contra el enemigo es una respuesta fácil, advierte Ali, pero mucho más difícil es luchar contra nosotros mismos y el veneno que la violencia del otro nos mete en el cuerpo.

Ali, preséntanos brevemente tu historia.

Me llamo Ali Abu Awwad y provengo de una familia de refugiados del 48. Se trata de una familia muy política, mi madre estuvo en la cárcel durante muchos años. Yo seguí pronto sus pasos y me impliqué también en la resistencia contra la ocupación israelí. Fui arrestado en la primera Intifada y pasé cuatro años en la cárcel. En el año 2000, el ejército israelí me hirió gravemente. Mientras me daban tratamiento médico en Arabia Saudí me enteré de la

muerte de mi hermano Yousef, detenido y disparado a quemarropa por un soldado israelí en un puesto de control.

Lo peor en mi país es que el dolor infligido no se acaba con el asesinato, sino que continúa en mil detalles de la vida diaria bajo la ocupación israelí. Muchas veces el dolor y la desesperación te dejan sin elección alguna, pero al final del día yo puedo decir que quien mató a mi hermano no me pudo arrebatar mi humanidad, ni hacerse con el control de mi mente. Mi madre fue la primera persona de la familia que ingresó en el Círculo de Padres, luego lo hice yo. En la actualidad soy responsable de proyectos de la organización. Tras un proceso muy largo y muy duro, ahora creo que el diálogo es el camino para llegar a la verdad y la paz... pero no cualquier tipo de diálogo.

¿Qué quieres decir?

Desde hace ocho o nueve años, vivo en mi maleta. He estado en muchísimos lugares del mundo. He oído a los políticos hablando de paz y diálogo en Naciones Unidas o en la Casa de los Lores. Tienen la palabra fácil. Para mí, por el contrario, el diálogo pasa en primer lugar por sentarse en una silla más incómoda desde la que ver el mundo. Se trata de quedarse en ella y probar lo que está probando el otro, no para sentir compasión por él, sino simplemente para entender lo que necesita para vivir, para crecer, para pensar, para comportarse como un ser humano.

¿Y en qué tipo de silla hay que sentarse para entender lo que pasa en Palestina?

Hay que preguntarse algunas cosas: ¿qué sientes cuando tienes diez años y visitas a tu madre en la cárcel, pero no puedes abrazarla? ¿Qué significa crecer como un refugiado? ¿Qué sientes cuando peleas con piedras contra un enemigo poderosamente armado? ¿Qué sientes cuando te dicen durante un proceso de inte-

rrogatorio y torturas que le han cortado el pelo a tu madre, que le han afeitado porque tiene una especie de enfermedad? ¿Qué sientes cuando durante toda tu vida la gente espera que seas un héroe, cuando se espera que seas un líder con tan sólo 17 años? Son algunas preguntas extraídas de mi propia historia, pero mi historia es perfectamente común en Palestina. Cuando nos sentamos en una de esas sillas incómodas, entonces el diálogo puede tener resultados porque se vuelve inmediatamente un diálogo *práctico.*

Me gustaría entender qué experiencias y reflexiones te han llevado hasta el Círculo de Padres y, en general, a tus posiciones actuales.

Ese proceso tiene muchos momentos. Por ejemplo, el primer contacto con la resistencia no violenta fue cuando estaba en la cárcel, tras la primera Intifada. Yo lideraba entonces un grupo de cinco mil presos políticos palestinos. Decidimos hacer una huelga de hambre sólo a base de agua y sal que duró diecisiete días. Lo único que pedíamos eran mejores condiciones, ni siquiera nuestra libertad. Y lo conseguimos. Aquella prueba de la fuerza de la resistencia no violenta me marcó profundamente.

Otro episodio muy importante de mi proceso ocurrió también por entonces. Después de tres años en prisión solicitándolo y protestando, conseguí ver a mi madre que estaba en una cárcel de mujeres. Me llevaron de mi cárcel a la suya. Ella estaba al otro lado del cristal y empezamos a hablar, sin lágrimas. No sé, cuando vives esta vida de algún modo te empiezas a convertir un poco en una máquina, supongo. Pero quienes no podían dejar de llorar eran los dos oficiales de la policía israelí que nos custodiaban. Yo conocía a los israelíes como fuerza ocupante, militares, enemigos, pero nunca había visto a uno llorar. Así que a través de ese gesto pude saborear el gusto de la reconciliación.

Muchas veces tenemos esos conflictos internos, en los que no sabemos muy bien lo que nos pasa. Pero en política siempre hay

que estar muy seguro de lo que haces. Las cosas tienen que estar claras, y aunque no lo estén, hay que decir que lo están. Aportar humanidad a la política, eso sí que es un trabajo duro. En eso estamos.

¿Cómo viviste los Acuerdos de Oslo?

Mi familia y yo esperábamos algo importante de aquel proceso. Esperábamos nada más y nada menos que cambiar nuestra identidad: pasar de ser revolucionarios a ser ciudadanos de un Estado propio. Personalmente, anhelaba salir de la cárcel, volver a mi casa en Cisjordania y vivir con normalidad, vivir una vida que integrase los valores de la paz. Pero cuando me liberaron junto a otros cuatro mil presos políticos palestinos, me obligaron a vivir en Jericó durante dos años más, no podía volver a casa. El Acuerdo de Paz empezó a derrumbarse para mí. Y aprendí algo importante, que tuvo posteriormente mucho que ver con mi decisión de ingresar en el Círculo: una cosa es un acuerdo de paz y otra distinta la construcción de paz. Aquel Acuerdo de Paz era sobre todo paz frente a los medios, paz sólo en el papel, sin construcción de paz.

¿Qué hiciste al volver a casa?

No podía conectarme con la situación. Me preguntaba todo el tiempo: ¿voy a seguir siendo un revolucionario, un luchador? Pero durante el periodo del Acuerdo pude comprobar el significado y el valor de la ausencia de violencia, tenía esperanzas en que algo podía cambiar en mi vida. Así que decidí implicarme más directamente en el proceso de paz y me convertí en un oficial de la seguridad palestina. Pero no fue nada fácil. La Autoridad palestina no era una auténtica autoridad, había una autoridad por encima que era la ocupación israelí. En realidad, no podíamos controlar prácticamente nada. Los mandos israelíes humillaban a la

Autoridad palestina una y otra vez. Y cuando había un atentado suicida se nos planteaban muchas preguntas: ¿de quién es la responsabilidad? ¿De la Autoridad palestina? ¿Del Parlamento o del ejército israelí, de quién? Fue entonces cuando me di cuenta de que si no hay participación, si no incluyes la reconciliación, la empatía, el conocimiento y la comprensión, si no añades todo esto a la solución política de los problemas políticos, el proceso de paz es débil y las esperanzas se pierden muy rápidamente.

En el año 2000 se inició la segunda Intifada, con una impronta claramente militante. Dos meses después fui herido por un soldado israelí. Y cuando estaba en Arabia Saudí recibiendo tratamiento médico me comunicaron que mi hermano había muerto en un puesto de control. Un soldado le disparó una bala a siete centímetros de la cabeza. Yousef tenía 32 años y vivía como refugiado en Jordania.

¿Cómo recibiste su muerte?

Lo pasé fatal. Yousef era para mí un hermano, un amigo, un padre, una madre. Siempre se ocupó de mí, solía protegerme. Yo sabía lo que significa perder la fe, perder la razón. Sabía lo que significa perder los sueños, perder la esperanza. Pero no sabía lo que significaba perder a alguien que forma parte de mi vida, de mi existencia. Mi hermano fue asesinado, no porque participase en ninguna actividad política, ni porque fuese un delincuente, sino por ser simplemente un palestino. Por eso le mataron. ¿Acaso ser palestino es un delito, un error?

Yousef valía como todo un planeta, por eso no hay nada que pueda sustituirle. Si Yousef valía como todo un planeta, si valía lo que valen todos los israelíes juntos, ¿cuántos debería asesinar para sentirme mejor? ¿Cuánto odio debe envenenar mi cuerpo y el cuerpo del enemigo para poder aliviar mi dolor? Me encerré en mí mismo, no quise hablar con nadie, simplemente no quería vivir. Hiciese lo que hiciese, nada me lo iba a devolver. Ni la paz, ni

la violencia, ni la no violencia, nada. Pero Yousef dejó también un hijo, una hija y a su mujer. Y rehacer el sentido de mi vida consistía en ayudarles en la suya después de la muerte de su padre. Pero en aquel momento, lleno de ira como estaba, no quería ver el otro lado ni comunicarme con él.

¿Y qué pasó entonces?

Pues que el fundador del Círculo, Arik Frankenthal, quiso conocer a mi familia. Se lo comunicó a mi hermano y él se lo dijo a mi madre, que respondió: «Bien, le damos la bienvenida». Yo aluciné. Siempre he visto a muchos israelíes en casa, conocía sus comportamientos, sus rostros, les había puesto etiquetas, pero nunca había visto tan de cerca su dolor, sus lágrimas. Entonces me di cuenta de que si esas personas, que habían pagado el precio más alto al conflicto, eran capaces de venir a mi casa, darme apoyo y empatía, y entender mis derechos y mis razones, entonces cualquiera en Israel podía hacerlo. Y del mismo modo, igual que yo me uní al Círculo de Padres, cualquiera en Palestina podía hacerlo también. Así se inició mi camino en el Círculo de Padres, hasta aquí una fase de mi historia.

¿Qué significa para ti la reconciliación?

En primer lugar, creo que la reconciliación es un gran desafío personal. Porque luchar contra el enemigo es una respuesta fácil, pero es mucho más difícil luchar contra ti mismo. Resistir al sentimiento de venganza, al deseo de arrojar el veneno que te han metido en el cuerpo contra otro cuerpo, eso es muy duro. Reconciliarse supone reconectar con la vida después del crimen. Ser capaz de abrir de nuevo los ojos y decir abiertamente que lo que se ha hecho contra ti no te ha hundido.

Pero no es nada fácil dejar de sentirse víctima, esa es una de las razones por las que continúa el conflicto. Ser víctima significa

que uno no actúa, sino que reacciona. Uno pierde su capacidad de acción, pierde la estrategia, pierde el control, porque lo único que le mueve es el sentimiento de ser víctima. En este conflicto ambas partes se sienten víctimas y eso explica que se perpetúe el comportamiento agresivo. Hay una competición por ver quién es más víctima. Y las víctimas se vuelven a menudo victimarios. Los israelíes tienen la herramienta de la historia, la referencia al Holocausto, para demostrar que son víctimas. Y los palestinos pueden enarbolar mil elementos de su vida diaria: los puestos de control, el muro, los asentamientos, etc.

Yo también me sentía una víctima y esperaba respuestas exteriores. Todo dependía de los demás: las soluciones, los juicios, los castigos, etc. Pero hubo un momento decisivo en que empecé a buscar respuestas por mí mismo y en mí mismo. Entonces dejé de sentirme una víctima. Ese proceso pasó a través del conocimiento, cuando desde el otro lado se dio un paso. No sé si hay claves para la reconciliación. Ni siquiera sé muy bien qué me sucedió a mí cuando decidí cambiar hacia la reconciliación. No sé qué me pasó, pero sí sé lo que quiero. La pregunta clave es: ¿para qué quiero reconciliarme?

¿Y cuál es tu respuesta a esa pregunta?

Para mí, la reconciliación es una herramienta para alcanzar la paz en una situación de conflicto. Podemos firmar un acuerdo de paz entre dos Estados o dos naciones. Pero la reconciliación significa defender con uñas y dientes ese acuerdo, y normalizar las relaciones con el otro. Mediante la reconciliación, la existencia de uno se convierte en la existencia del otro, ambas se conectan. Por eso creo en la reconciliación *durante* el conflicto. Y después de alcanzar la paz, la reconciliación debería convertirse en un objetivo, ya no sólo en una herramienta. El objetivo de ser buenos vecinos, en una situación en la que existen relaciones normales entre vecinos normales.

Si las personas no nos reconciliamos no es porque no queramos la paz, ni porque queramos quedarnos atrincherados en un sentimiento de víctima que nunca es agradable. No nos reconciliamos porque no sabemos cómo hacerlo, no sabemos cómo enterrar nuestro sufrimiento y nuestra ira, no sabemos cómo volver a vivir cuando el crimen contra ti es continuo, cómo dar una cara humana al enemigo que nos deshumaniza día a día. Pero mientras no lo hagamos no hay solución, estaremos paralizados. No estamos hablando de querernos más los unos a los otros ni de cosas espirituales por el estilo, sino de algo muy práctico que podría servir también a un nivel político. Lograr la reconciliación mientras el conflicto está todavía en marcha no es fácil. Pero igual que este conflicto es complicado, la solución será complicada.

El soldado que mató a mi hermano quería que yo pagara con mi mente, que perdiera la cabeza. Esa es la ocupación real. Porque si yo no pudiera controlar mi comportamiento respondería con violencia y eso serviría a sus políticos, por eso la reconciliación es tan valiosa.

¿Qué relación tiene la reconciliación con la política?

Para mí, la reconciliación no sólo es un trayecto personal entre dos personas, sino también entre dos naciones. No es una solución personal por la cual yo me sienta mejor conmigo mismo. No es un tratamiento psicológico, sino el tratamiento político de problemas que son políticos. Por ejemplo, el asesinato de mi hermano fue un comportamiento político. Si yo participo en el Círculo de Padres, si me siento con alumnos israelíes para mostrarles mi experiencia, es porque creo que todo ello puede contribuir a una mayor libertad para los palestinos. Por ese motivo, en mi idea de la reconciliación, la visión política es un elemento muy importante.

¿Cuál sería esa visión política?

Mi visión como palestino es que haya un Estado para los palestinos. Esa es mi visión. Mi objetivo es acabar con la ocupación israelí, lo que automáticamente traerá seguridad para Israel. Mi objetivo es tener un Estado palestino, lo cual traerá automáticamente el reconocimiento de Israel como Estado. La reconciliación durante el conflicto no funcionará sin una visión política. Porque cuando existe esa visión, cuando la tengo clara en mi mente, puedo defender públicamente mi comportamiento y mis declaraciones de reconciliación. La reconciliación necesita una visión política y también una estrategia, es decir, una estructura de base que la sostenga. Porque cuando tu comportamiento forma parte de una estructura y de una estrategia, entonces la gente, otras víctimas, pueden formar parte del proceso y unirse a él. Ya no es algo personal, se convierte en un comportamiento público, colectivo.

¿Esa visión política es la de los políticos?

No, todo lo contrario. Uno de nuestros mayores problemas es que los políticos no tienen estrategia para la paz en Oriente Medio. Por eso de ellos sólo salen riñas, y la construcción de paz viene por otros lados. No estoy nada seguro de que los políticos se acerquen a la mesa de negociaciones con una mente limpia y buenos argumentos sobre cómo resolver los problemas. De ahí que enseguida empiecen las competiciones políticas sobre quién va a ganar más. Pero no hay un lado ganador en la negociación de la paz. Deben ganar los dos lados. Tampoco la comunidad internacional tiene una estrategia para la paz en Oriente Medio. De hecho, hay iniciativas donde se instrumentaliza claramente nuestra sangre como si fuera un material. Pero la sangre de los niños israelíes y palestinos es mucho más sagrada que las necesidades políticas de quien sea. Nuestra sangre no está en venta.

Dices que un gran problema para la reconciliación es que no sabemos qué hacer con el sufrimiento y la ira, dónde poner la energía del odio. ¿Qué piensas al respecto?

Lo que lleva a las personas hacia la violencia no es el odio. Eso es lo que yo he experimentado. Nuestro comportamiento normal no es el odio. Pero cuando vives bajo el sufrimiento, se te empuja hacia la ira. La ira es el lenguaje del sufrimiento. Es importante saberlo. Se puede crear un lugar donde darle otro uso a la ira. Esa es una de las claves de mi apuesta por la resistencia no violenta. La resistencia no violenta es el medio a través del cual canalizar eficazmente la ira, y esa ira bien canalizada nos lleva al éxito. ¿Queremos tener razón o también tener éxito, ser eficaces? Es una pregunta clave. ¿Quieres que tu ira te conduzca a algún lugar o sólo quieres sentirte bien por responder, por resistir, por vengarte?

La resistencia no violenta es más que una filosofía, es una estructura, un estilo de vida, una identidad política. Cuando hablas de la India, inmediatamente te viene a la cabeza Gandhi o la marcha de la sal. Pero ¿qué es lo primero que te viene a la cabeza cuando hablas de Gaza? Hamás, la resistencia de Hamás. Un comportamiento se convierte en una identidad política. Pero podemos cambiarla, el movimiento de no violencia que estamos creando podría convertirse en el nuevo rostro de la nación.

¿Qué haría falta para ese cambio?

Hace poco me reuní con gente que vive en la zona de Jenin en la franja de Gaza. Me senté con sesenta guerrilleros que estaban allí con sus armas. Hablamos del proceso de construcción de paz. Llevamos más de sesenta años luchando, pero ¿cuál es el resultado de esa lucha? Más muros, más asentamientos, más puestos de control. Expliqué por qué la resistencia no violenta podría ser un camino más eficaz hacia la paz. Después de cuatro horas de con-

versación, los guerrilleros me dijeron muy claramente que años antes habían firmado un acuerdo para dejar las armas, pero que no funcionó porque no hubo ningún tipo de cambio en su vida cotidiana. El problema principal para Israel es la seguridad: si no sufren ataques, los israelíes viven en paz. Pero no es lo mismo para los palestinos: un alto el fuego de Israel no es una solución para Palestina. Porque la ocupación sigue en marcha, con sus muros, sus puestos de control, sus asentamientos. En los últimos años se ha llegado muchas veces a un acuerdo en la franja de Gaza, pero ¿cuál es el resultado? Que no hay cambios a nivel práctico, así que mañana cuando aflore de nuevo el sentimiento de desesperación el alto el fuego se romperá. Para convencer a personas que viven bajo una ocupación de no responder a cualquier ataque con la violencia hay que mostrar un camino activo, práctico y eficaz.

¿Cuál es la fuerza de la no violencia?

La resistencia no violenta no ataca físicamente, pero sí se enfrenta a aspectos militares: armas, ejércitos, tanques. Sin embargo, su arma no es física ni material, sino moral. Es la propia humanidad. Es un derecho que se ejerce y se lleva a la práctica. Si llevo a la práctica el derecho a la independencia de Palestina por la vía militar seré derrotado. Porque perderemos cualquier batalla con Israel, así es la cosa nos guste o no. Y además no cualquier tipo de revolución logra la libertad. En el conflicto armado nosotros los palestinos salimos perdedores en todos los planos. Por su lado, la resistencia no violenta también es una estrategia de lucha. Y hablo de lucha porque esto es una batalla. Por ejemplo, te pones enfrente de una apisonadora que viene a dañar y destruir tu casa. Uno está ahí desnudo, sólo con su cuerpo. Pero no estás desnudo de creencias y de moral. Hay que tener un nivel muy alto de creencias para desarrollar este tipo de comportamiento. Israel tiene un gran problema con la resistencia palestina no violenta. Los solda-

dos israelíes son cada vez más violentos contra los activistas no violentos. Quieren que nosotros respondamos con violencia. Pero yo sé que si no lo hago los desarticulo. Mediante la resistencia no violenta hacemos que no funcione el sistema que hay frente a nosotros. Para explicar mejor en qué consiste la no violencia, yo siempre cuento una historia.

Adelante con ella.

Un amigo y yo pasamos un día en coche por un puesto de control. Allí, un soldado israelí muy agresivo se nos acercó sonriendo. Yo le pregunté: «¿Qué tal es la vida en este puesto de control?». Ese día llovía y hacía mucho frío. «Me parece que tiene que ser terrible estar en este puesto de control», continué. Él sonrió un poco más y me dijo: «¿Por qué lo iba a ser? Aquí mando yo». Yo le respondí: «Porque está sufriendo, lo sé». Él se enfadó muchísimo: «No, te equivocas, eres tú quien sufres». Y yo le contesté muy tranquilo: «No, yo estoy en un coche, calentito, con un amigo. Usted está bajo la lluvia, viene a mí con su arma y está orgulloso de provocar mi sufrimiento. Pero aquí el débil es usted. Yo voy a pasar este puesto de control y usted se quedará aquí todo el día». Aquel soldado se asustó mucho cuando le mostré que no me podía convertir en una víctima, cuando le mostré la debilidad del poder que sólo proviene de tener un arma. Entonces empezó a hablarme de otra manera. Me contó que había nacido en un asentamiento, que su familia pertenecía a la extrema derecha religiosa y que nunca había hablado con un palestino de igual a igual.

¿Quién controlaba ahí la situación, quién tenía la autoridad real? No era él desde luego. Es sólo un ejemplo, una historia. Pero muestra muy bien cómo el comportamiento no violento requiere muchísima fuerza, en primer lugar la de controlar la ira. Si yo soy la persona que está sufriendo una ocupación militar, es él quien está en una posición equivocada e injusta, no yo. Es entonces cuando debemos preguntarnos si sólo queremos tener razón o

también ser eficaces. Porque a través de estos actos de humanidad, dejas a la otra parte sin opción. La otra parte piensa: «Coge un arma y sabré cómo tratarte». Pero mientras no cojas un arma, no saben cómo tratarte. En la guerra física puedes pelear, pero cuando pones tu humanidad como arma frente al enemigo despiertas al ser humano que hay en él, porque todo lo que tiene delante suyo es otro ser humano. Al final yo no tenía frente a mí la imagen de un enemigo armado y agresivo, sino la de un ser humano con su historia. Si este comportamiento se convierte en un comportamiento masivo, y esa resistencia no violenta se sigue desarrollando en la franja de Gaza como un comportamiento público y nacional, seguro que la solución llegará muy pronto.

¿Por qué razones piensas que la resistencia no violenta puede ser tan eficaz?

Porque les quita a los israelíes la excusa de la seguridad. La seguridad israelí se ha convertido en el mayor enemigo de los palestinos. ¿Por qué? Porque se basa en la ocupación: no es la defensa legal de una nación, sino un sistema en el que los niños palestinos necesitan cuatro horas para llegar al colegio por la mañana, una situación en la que las mujeres embarazadas mueren en los puestos de control. Eso no es seguridad, el muro no es un mecanismo para la seguridad. En primer lugar, es la representación psicológica del miedo israelí, un miedo muy vinculado a su pasado histórico. Esa es la verdad. Si las estructuras militares de la ocupación israelí no funcionan podríamos encontrar otra solución. Pero mientras exista un suicida esa estructura seguirá siendo poderosa, porque ahí encuentra justificación para seguir armándose. Por eso yo me siento devastado cuando hay acciones de violencia armada. La lucha contra los «islamistas radicales» es la mejor excusa frente a la comunidad internacional. Y de ese modo nadie presta atención al derecho legítimo a resistir de una nación ocupada que vive una situación de injusticia. La resistencia no violenta les

arrebata esa excusa. Lo que necesitamos es una estructura que sirva a la libertad y a la seguridad a la vez. Hamás tiene una estructura, la ocupación tiene una estructura, Lieberman[1] tiene una estructura. Pero la ocupación no sirve a la seguridad y la violencia no sirve a la libertad. Por eso el 95% de los palestinos no participan en la resistencia violenta, a pesar de vivir bajo una ocupación militar. Y sin embargo, ¡se nos sigue considerando terroristas! Necesitamos una estructura para la paz, una estructura para la humanidad de la resistencia no violenta. La resistencia no violenta no significa que yo abandone el derecho a resistir la ocupación, sino el rechazo a matar para ello. El asesinato de otro ser humano debería considerarse un crimen y un delito. Si dos naciones pueden llegar a esta conclusión sin dar más excusas a las matanzas, podríamos reconciliarnos y quizá perdonarnos.

¿Cuáles son a tu juicio los logros y las aportaciones más importantes del Círculo de Padres?

El mayor regalo que puede hacer el Círculo es mostrar que aquellos que pagaron el precio más alto al conflicto pueden sentarse y conversar. Si ellos pueden hacerlo, entonces cualquiera puede. Ese es el logro más grande para mí, porque desafía la reproducción del conflicto. Lograr una solución política a través del Círculo no es nuestra tarea. Nuestra tarea es más bien traer mayor entendimiento entre los pueblos, lo cual puede contribuir por añadidura al proceso de negociación y búsqueda de una solución política. Es difícil ser humano cuando vives en una jungla. Para mí, ser humano no es sentir compasión o ser amable con los otros. Ser humano significa ser capaz de entender qué necesitan los otros para vivir como seres humanos, apoyarlo y así ser parte de su existencia como seres humanos. Cuando nos conocemos unos

1. Avigdor Lieberman es un político israelí, líder del partido conservador Yisrael Beiteinu, actual ministro de Defensa.

a otros, cuando uno conoce las necesidades de vida que tiene el otro y se siente implicado en ellas, entonces te conviertes en parte de la solución de los problemas. En el Círculo hemos forjado tal confianza que yo dejaría tranquilamente que Aaron, siendo israelí, me representase.[2] Es decir, pondría en sus manos la sangre de mi hermano, la historia de mi familia y la identidad política de mi existencia sin dudarlo. Esa confianza es otro logro importante del Círculo.

También me gustaría señalar los logros internacionales del Círculo, que consisten en llevar por todo el mundo el siguiente mensaje: no nos usen más, dejen de ser pro-esto o pro-lo otro y sean pro-solución. Si quieren apoyar a Israel, háganlo de modo que abandone lo antes posible los territorios ocupados. Si quieren apoyar a Palestina, apoyen la resistencia no violenta y la transformación de las condiciones de vida cotidianas de los palestinos. Aquí nadie va a desaparecer, la única solución es que todos aprendamos a convivir en la misma tierra. Para ello, yo quiero que haya dos Estados y que un grupo de locos no gestionen mi vida. Deseo que Israel tenga fronteras políticas para reconocerlas. Deseo una situación en la que todo el mundo se dé cuenta de que las armas no son la respuesta. No sé por qué no podemos compartir la vida en esta tierra y nos empeñamos en compartir la muerte, una vez que están enterrados nuestros muertos. Lo único que necesito es mi libertad, no quiero lanzar a personas al mar ni nada parecido.

Por eso nuestro mensaje, nuestra voz conjunta se alza, como la voz de gente considerada en general como víctimas, para decir que no somos material que pueda servir a la iniciativa política de nadie, que escogemos vivir, que escogemos tener paz y que escogemos llegar a una solución. Y si al final la separación es la solución yo formaré parte de ella. Si el muro tiene el acuerdo de ambos lados, apoyaré el muro. Si la gente opta por el divorcio, pues nos divorciamos. Porque así quizá podamos luego volver a casar-

2. Se refiere a Aaron Barnea, portavoz internacional del Círculo de Padres.

nos, pero no ya en este tipo de matrimonio. No en el que tenemos ahora.

¿Eres todavía capaz de imaginar un futuro de paz?

Nunca me hubiera imaginado a Arafat y a Rabin estrechándose la mano, pero sucedió. Nunca hubiera imaginado que ciento cuarenta familias palestinas e israelíes fuesen juntas al Museo del Holocausto y al día siguiente a visitar un pueblo árabe en Palestina, pero así lo hizo el Círculo de Padres. Nunca me hubiera imaginado hablando junto a Aaron de un futuro de paz, ni mencionando la palabra «ocupación» en un colegio israelí. Nunca hubiera imaginado que Hamás dijese que están preparados para reconocer la iniciativa de los países árabes y pedirles que busquen un alto el fuego. Las cosas se están moviendo. Es un proceso a la vez emocional y político, personal y político. No podemos resolver todo. Los problemas no desaparecerán, tampoco tras la reconciliación. Siempre habrá conflictos, distintas identidades, distintas ideologías, pero ¿son conflictos donde la gente muere o donde simplemente discuten y no se gustan los unos a los otros? No hace falta que nos adoremos, sino que no nos matemos. Esa es la situación que quiero ver entre israelíes y palestinos: que incluso las discusiones y los conflictos incorporen valores no violentos.

COOPERAR CON EL ENEMIGO: LECCIONES DE *JUEGO DE TRONOS* (CON FRANCISCO CARRILLO)

Todo lo bueno es libre y salvaje.

HENRY DAVID THOREAU

A primera vista, *Juego de Tronos* puede verse como una serie profundamente conservadora. En tres sentidos al menos:

En primer lugar, el pueblo nunca aparece. En la dialéctica entre fondo y figura, el pueblo sólo es el *fondo* sobre el que se recortan las *figuras* y sus luchas de poder: reyes, jefes, guerreros, magos, consejeros de los príncipes, etc. Es impactante, por contraste, esa escena de la séptima temporada en la que vemos a un grupo de soldados cantar, comer y conversar entre sí, en lugar de ser degollados o abrasados con fuego valyrio. La cámara se pone a la altura de la gente común y podemos escuchar cómo se vive y se piensa el mundo desde abajo: los soldados echan en falta a sus seres queridos, siempre demasiado lejos, se burlan de la hipocresía de sus líderes, y más o menos vienen a decir: «sus guerras, nuestros muertos». El deseo del pueblo, decía Maquiavelo, «es simplemente no ser oprimido».

En segundo lugar, una y otra vez se penaliza a los personajes que se conducen éticamente: los que rechazan el terror y la violencia, los que no distinguen entre fines y medios, los que actúan se-

gún principios. La serie nos los presenta como «buenistas» sin visión estratégica de la jugada y destinados por ello a morir ahorcados, decapitados o traicionados por rivales más astutos. Recordemos por ejemplo la suerte del Hermano Ray, de Ned Stark o lo que le ocurre a Tyrion cuando negocia con los enemigos de Meeren. Es de hecho una de las grandes innovaciones argumentales de la serie: *matar a los buenos.*

En tercer lugar, es la guerra de todos contra todos. Cada personaje guarda un puñal tras la espalda, recurre sólo a vínculos instrumentales (matrimonio de conveniencia, confluencia estratégica) y se defiende a sí mismo haciéndose temer por el otro. ¿Por qué el mundo de *Juego de Tronos* es tan inestable y peligroso? No faltan leyes e instituciones que tratan de garantizar el orden desde arriba. ¿Entonces? Lo que brilla por su ausencia es la confianza, que no viene de arriba abajo, sino que nos damos unos a otros. Es seguramente el gran tema de la serie: ¿en quién puedes confiar? ¿En qué se basa un vínculo de confianza?

¿Es posible hacer otra lectura? Creemos que sí, con la evolución de la serie se han abierto una serie de elementos que permiten una mirada distinta, menos conservadora y hobbesiana.

LOS CAMINANTES BLANCOS: CATÁSTROFE GLOBAL

Los comienzos son importantes. ¿Cómo arranca la serie? La primera escena nos presenta a los temibles Caminantes Blancos, una antigua amenaza que ahora resurge. Zombis de ojos azules que habitan en el Norte, más allá del gran Muro. Un ejército en expansión que se alimenta de las mismas vidas que arrebata. Los Caminantes Blancos tendrán un papel cada vez más importante en la trama.

Desastres económicos, crisis ecológica, conflictos religiosos o de identidades, etc. Si los zombis (en sus distintas variantes: muertos vivientes, infectados, etc.) están tan presentes en nuestras pantallas es seguramente porque vivimos tiempos apocalípticos: «Si esto sigue

así, el mundo no tiene futuro». ¿Quiere esto decir que hay más riesgos objetivos que en el pasado? Ni siquiera. El peligro nuclear asociado a la Guerra Fría puso un umbral difícilmente rebasable, y sin embargo los años sesenta fueron excepcionalmente utópicos. Lo que se ha producido de un tiempo a esta parte es más bien un cambio subjetivo: el porvenir ya no se percibe como promesa, sino como amenaza. La esperanza depositada en el futuro deja paso a la sensación de que mañana sólo puede ser peor que hoy.

Los Caminantes Blancos representan el mal, hoy latente o dormido, pero que un día se nos llevará a todos por delante. La catástrofe global de la que nadie puede protegerse por su cuenta y que tampoco es posible contener tras un muro. Una crisis que no es puntual, sino estructural o civilizatoria.

AMBIVALENCIA DE LA CATÁSTROFE

Pero la catástrofe nunca es un fenómeno unívoco. Tiene siempre un carácter doble. También en *Juego de Tronos*.

Por un lado, la catástrofe, como *acontecimiento de futuro,* es la mejor justificación para el mantenimiento del orden de cosas. *The winter is coming*. El mal viene de fuera, es lo completamente otro, así que podemos seguir viviendo igual y protegernos simplemente cortando la relación con el afuera y lo otro. Los reyes, los guerreros, los hechiceros y los muros cuidarán de nosotros.

En la serie, un muro helado y gigantesco (300 millas de longitud, 700 pies de altura) divide los «reinos de los hombres» y la tierra en la que habita la amenaza. El mal no sólo son los Caminantes Blancos —de hecho, ha pasado tanto tiempo desde su última aparición que se pone en duda incluso que sean algo más que una leyenda—, sino sobre todo los «pueblos salvajes», mil tribus y clanes que viven en el territorio helado.

La Guardia de la Noche vigila el Muro. Se trata de un cuerpo represivo (y reprimido: tienen prohibidas las relaciones sexuales)

educado en el odio a lo que vive afuera. Son los encargados de mantener la división (milenaria) que establece el Muro: entre lo humano y la barbarie, entre los salvajes y los humanos. Pero el Muro, como es obvio, no protege del otro, sino que construye al otro como otro. Como reconoce Jon Nieve, los salvajes «sólo han cometido el error de nacer al otro lado». El Muro subjetiva al otro y nos permite *desconocerlo*: arrebatarle su humanidad, aplicar sobre él «imagen de enemigo».

El orden se sirve así de la catástrofe para que nada cambie y construye chivos expiatorios como forma de control social. Pero es sabido que las protecciones inmunitarias reproducen muchas veces las condiciones del mal y alimentan los desastres...

Por otro lado, la catástrofe, como *proceso en marcha,* puede funcionar como un «revelador»: una especie de agujero que nos permite ver cómo son las cosas y de qué están hechas. Es la ocasión para hacernos preguntas sobre la vida en común.

Visto así, el mal no está afuera, sino inscrito en las propias estructuras de poder. No es lo absolutamente otro, sino un espejo de lo que ya está aquí. No viene del espacio exterior, sino de muy adentro. No es un acontecimiento de futuro, sino que está inscrito en las mismas condiciones de la vida diaria.

La recepción de este segundo tipo de catástrofe es muy distinta: del temor a la amenaza que nos mantiene paralizados al deseo de cambio. De creer que sólo el orden puede protegernos a ver ese mismo orden como catastrófico. Del miedo y la esperanza a la acción aquí y ahora. De la crisis civilizatoria a la mutación civilizatoria.

LA CONCEPCIÓN SOBERANA DEL PODER

Si no pensamos la catástrofe como acontecimiento de futuro, sino como proceso en marcha, la primera pregunta que debemos plantearnos es: ¿cuál es la *historia* de ese proceso?

Los Caminantes Blancos fueron creados hace mil años como arma en la guerra entre reinos. En determinado momento ese «arma» se autonomizó y amenaza ahora a todos los seres vivos. Es un tema clásico del género de catástrofes: el monstruo producto de la radioactividad o el desastre resultado del mal uso de la ciencia y la técnica por parte de científicos, militares y gobiernos. El mal no viene de fuera ni se puede dejar fuera, porque nació aquí y vive entre nosotros.

¿Cuál es la catástrofe en la serie? Es decir, ¿cuáles son las condiciones que han propiciado la aparición de los Caminantes Blancos? Es la guerra permanente entre los reinos, la guerra por la conquista del Trono de Hierro. *El mal es el mismísimo juego de tronos*. Una determinada concepción del poder, la concepción «soberana» del poder.

¿Cómo es esa concepción? El poder soberano es concentrado y excluyente: o lo tienes tú o lo tengo yo. Sólo uno puede ocupar el Trono de Hierro. El poder de uno pasa por la sumisión del otro, el bienestar de uno pasa por el malestar del otro, la seguridad de uno pasa por la inseguridad del otro. Como explica muy claramente la reina Cersei: «la vida en el Sur pasa por la muerte en el Norte». *Mors tua vita mea.*

Es algo muy fácil de entender: basta con abrir los ojos a la realidad que vivimos día a día. Nuestras vidas, en Occidente, están instaladas sobre esta concepción catastrófica del poder. Y de vez en cuando, a los que estamos protegidos por el Muro nos vuelve un boomerang. Un atentado terrorista, el éxodo masivo de refugiados, etc. Los Caminantes Blancos son un boomerang.

NED STARK, KHALEESI, TYRION, ¿ALTERNATIVAS?

¿Hay alternativa a esta concepción del poder? ¿Se plantea alguna en la serie? Veamos algunas posibilidades:

Ned Stark. No es una opción muy consistente, la verdad. Sería como confiar en la ONU, el desarrollo sostenible o el capitalismo verde. Ned Stark es un personaje bueno, con honor y principios, amante de su pueblo, pero no cuestiona estructuralmente nada: ni el Muro, ni la Guardia de la Noche, ni el Trono de Hierro, sólo tal o cual abuso de poder. Moralizar el poder no cambia nada. La añoranza recurrente en la serie por el personaje de Ned Stark es la nostalgia por un orden bueno, justo y equilibrado que nunca existió.

Daenerys Targaryen. Es la figura del mesianismo populista, del liderazgo carismático en el que la gente «cree» (el afecto de la fe como cemento entre gobernantes y gobernados). Mantiene una retórica rupturista («romper la rueda del poder»), pero no sale de la concepción soberana del poder: piensa únicamente que debe ser ella la que ocupe el Trono de Hierro para hacer desde él «buenas políticas». Ya hemos podido comprobar en la práctica los problemas de su forma de entender las cosas: como libera *desde arriba* el resultado es muy débil, los esclavos quieren volver a ser esclavos, resurgen las tradiciones que ella había creído poder abolir por decreto, etc. Son los problemas clásicos de la concepción elitista y vertical del cambio social.

Tyrion Lannister. Hay una lectura muy interesante de *Juego de Tronos* que deposita sus esperanzas en las «anomalías»: mujeres, bastardos, cojos, eunucos, enanos, mutilados, prostitutas, etc. Cualquiera que se sale de la norma y el modelo dominante: hombre blanco, adulto propietario; rey, guerrero, sabio; sano, poderoso, heterosexual. Pero ¿y si esa anomalía no funciona según una lógica diferente del poder? Hay mujeres que luchan por el Trono de Hierro, bastardos depredadores, cojos que se creen que lo saben todo, eunucos que aconsejan a los príncipes, mutilados que se venden al mejor postor, prostitutas que traicionan sus afectos por arrimarse al poder. La anomalía, por sí misma, no basta.

COOPERAR CON EL ENEMIGO: LOS SALVAJES

¿Entonces? A lo largo de la segunda temporada aparecerá una diferencia cualitativa que cambiará imperceptiblemente la serie entera: los salvajes. Obviamente, «salvajes» es una etiqueta colonialista de [illegible] que los mantiene confinados más allá del Muro. Ellos se nombran a sí mismos como el Pueblo Libre y afirman [illegible] su diferencia: una fuerza de carácter, una libertad de [illegible].

[illegible] más allá del Muro, una tierra helada y [illegible] como explica Tormund Matagigantes [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] Muro, [illegible]

En [illegible] lugar, su [illegible] no es institucional. Hay un Rey-más-allá-del-Muro, Mance Rayder, un renegado de la Guardia de la Noche que [illegible] con sus enemigos. Pero como le explica [illegible] Jon Nieve, Mance no es rey porque su sangre [illegible] una idea que le produce a la vez repulsión y [illegible] sino que es un jefe elegido. Y elegido para una misión con-

creta: conducir al Pueblo Libre más allá del Muro. Es un líder funcional, no soberano. Él es muy consciente y tomará algunas decisiones conforme a ello, como la de no arrodillarse una vez derrotado militarmente, ni enrolar a su gente en una guerra extranjera, lo que le costará la vida.

Por último, el Pueblo Libre es un común hecho de diferencias. Hasta siete idiomas distintos se hablan en el ejército de Mance, que agrupa a más de noventa clanes (Adoradores de la Luna, Pies de Cuerno, Thennitas) que antes se odiaban a muerte, e incluso hay varias razas (humanos, gigantes, cambiapieles). Veinte años le ha llevado a Mance Rayder unirlos a todos, tejer un tejido de cooperación donde sólo había enemistades inmemoriales, es la «obra de su vida». La diferencia entre los salvajes se unifica sin someterse, sin cesión de soberanía: nadie está obligado a arrodillarse ante Mance, nadie se arrodilla en el Pueblo Libre, al contrario de lo que ocurre en los reinos de los hombres.

Entre los salvajes hay otra concepción del mundo, en la que el dominio o la gloria no están por encima de la vida. Otra concepción del poder: repartido o compartido, sólo se concentra puntualmente si hay necesidad. Y otra concepción del estar-juntos según la cual las diferencias pueden convivir sin excluirse, matarse o borrarse, en un equilibrio siempre inestable y conflictivo. En estas condiciones, la confianza vuelve a ser la base posible de los vínculos.

LA POTENCIA DEL AFUERA

Si la vida de unos implica la destrucción de otros, el mundo a la larga no tiene ningún futuro. Los Caminantes Blancos son justamente la figura de ese no-futuro. Hay que cambiar radicalmente de lógica. ¿Es posible?

Un ejemplo del mundo real. La seguridad del Estado israelí, basada en los muros, los asentamientos y los puestos de control,

es completamente enemiga de la vida de los palestinos: hay niños que tardan horas en llegar cada día al colegio, se ha reportado la muerte de mujeres embarazadas en los *checkpoints*, etc. De vez en cuando vuelve un boomerang: un atentado, un cohete, un ataque. Pero sólo sirve para justificar aún más los muros. Los actores de la desobediencia civil palestina plantean: cambiemos de lógica. Hay que leer y releer la entrevista a Ali Abu Awwad al respecto (en este libro). Desobediencia civil en lugar de violencia armada. Humanización del otro en lugar de construcción de enemigo. Una concepción *compartida* del poder según la cual la seguridad, la justicia y el bienestar de unos dependen de la seguridad, la justicia y el bienestar de los otros. *Vita tua vita mea.*

Ya vienen los Caminantes Blancos, un ejército entero de muertos. El muro no va a contenerlos. Nadie puede salvarse solo. La guerra entre reyes es ridícula: ¿de qué sirve el poder en un mundo muerto? Sólo los malvados o los idiotas se aferran al deseo del Trono. Para vivir hay que cooperar con el que era nuestro enemigo. Sólo los otros pueden salvarnos.

Nieve es el personaje que va a alterar la trama entera de la serie. ¿Cómo? Haciendo como los salvajes. Ha vivido entre ellos, ha marchado con ellos, se ha enamorado de una de ellas, Ygritte. Está afectado, la experiencia le ha transformado. Así, contagiado, podrá contagiar a otros: primero a los reyes del Norte, luego a la propia Khaleesi. Les convence de cooperar.

Algunos filósofos contemporáneos hablan de «la potencia del afuera». El afuera contiene la fuerza capaz de transformar las cosas si nos atrevemos a hacer alianza con él. Pero esto no es nada fácil, tiene costes. En primer lugar hay que arriesgarse a alterar el mapa de coordenadas que nos daba sentido. Jon Nieve hace alianza con la potencia del afuera y permite a los salvajes atravesar el Muro. Esa alianza monstruosa desdibuja la frontera que organiza el mundo desde hace mil años: lo humano y lo bárbaro. Nieve propone una nueva alternativa entre *los que respiran y los que no*. Hacerlo le costará la vida (¡al menos una de ellas!).

Habría que llevar el cuestionamiento hasta el final y dejar vacío para siempre el Trono de Hierro. Que nadie lo quiera ni lo desee, verlo justamente como el mal y empezar a jugar a otro juego: el juego de evitar que cristalice cualquier poder soberano y central. El juego de la *destitución*. De otro modo, siempre volverá a resurgir la vieja amenaza de los Caminantes Blancos, como espejo y negativo del poder soberano que es, con su Rey de la Noche, sus súbditos-zombi, ¡incluso sus dragones de destrucción masiva!

El libro que coordinó Pablo Iglesias sobre la serie en 2014 llevaba por título *Ganar o morir*. Esa alternativa es un error. Se puede ganar *y* morir. Tener el poder y ser completamente impotente. Reinar y sólo poder gestionar la muerte. Y también se puede morir *y* ganar. Es el caso de Mance Rayder: muere, sí, pero no es derrotado. Siembra la semilla de un nuevo paradigma, de una nueva visión del mundo que permanece y sigue actuando, transformándolo todo poco a poco. ¡Honor pues a ti, Mance Rayder!

4
Reimaginar la organización

¿Cuál es la organización política por excelencia en el siglo XX? Sin lugar a dudas, el Partido. Centro de sentido, unidad de mando, punto de vista de la totalidad, el Partido dirige, desde lo alto y el exterior, las luchas situadas y concretas. Si el Partido ya no es la respuesta que necesitamos, siguen sin embargo abiertas las preguntas a las que respondía. ¿Cómo vincular teoría y práctica? ¿Cómo coordinar las distintas experiencias de transformación? ¿Cómo transmitir memoria y experiencia a lo largo del tiempo?

Textos:

- Del paradigma del gobierno al paradigma del habitar
- Política partisana contra política de partido: entrevista al historiador Valerio Romitelli
- La red como inspiración: entrevista a Margarita Padilla

DEL PARADIGMA DEL GOBIERNO AL PARADIGMA DEL HABITAR: POR UN CAMBIO DE CULTURA POLÍTICA

Para lxs compañerxs de la Escuela de Afuera

Crisis de representación, crisis económica, crisis ecológica... No basta con cambiar de políticos. Necesitamos un cambio radical de lógica. Otra cultura política.

Lo que puedes leer a continuación es un ensayo de teoría-ficción. No pretende demostrar nada o decir lo verdadero. Juega más bien en el terreno de la ficción que, como nos enseñan los niños, empieza con algunas palabras mágicas: «y si...», «vale que...». Más que describir la realidad o convencer, quiere afirmar una perspectiva que (en el mejor de los casos) puede seducir por su capacidad para barajar de nuevo lo posible y lo visible en un sentido más intenso, útil o gozoso.

Vale que hay dos paradigmas: el paradigma del gobierno, en el cual se trata de conducir la realidad desde una Idea o Modelo; y el paradigma del habitar, en el que se trata de cuidar y expandir las potencias que ya hay, que ya somos.

Estos dos paradigmas figuran sensibilidades, formas de mirar y modos de hacer: no tanto «lugares» (instituciones/movimientos, etc.) como prácticas. En la realidad se entremezclan, conta-

minan y entran en conflicto; en esta teoría-ficción voy sin embargo a presentarlas claramente distinguidas.

EL PARADIGMA DEL GOBIERNO

1. Lo que se ve no es lo que pasa. Si introducimos un palo en el agua, ¿qué vemos? El palo parece doblarse. Pero *sabemos* que no es así. Los sentidos nos engañan, no son vías seguras de acceso al conocimiento. Para conocer, propone entonces Platón, «hay que arrancarse los ojos». Es decir, poner entre paréntesis el mundo sensible.

En ese «poner entre paréntesis» consiste la eterna pelea del conocimiento contra la opinión (la ideología, el mito...). El concepto, si es tal, la definición-determinación de la cosa, ni se ve, ni se huele, ni se puede tocar, *sólo se puede pensar.* «El concepto de perro no ladra», dice Spinoza. Pensar es ver con el ojo de la mente pura.

Se piensa, pues, *haciendo el vacío.* Construyendo un «contexto cero» en el que las cosas puedan decirse a sí mismas: un lenguaje como las matemáticas, un instrumental como un termómetro o un microscopio. Si el contexto cero no lo es realmente, es decir, si en el vacío se cuela algo de sociedad o de historia, no escucharemos a las cosas decirse a sí mismas, sino a los prejuicios sociales de la época (el sentido común) hablando sobre ellas. En ese caso, el contexto —nuestra ideología, nuestra identidad, nuestra posición social— *pensará por nosotros.* Y el resultado no será un concepto o una definición, sino tan sólo un *eco del mundo.*

Atrévete a pensar (*sapere aude*) significa: atrévete a dejar de ser un eco pasivo del mundo, una estación repetidora de los prejuicios de la época. La verdad es la verdad, la diga Agamenón o su porquero. La razón teórica es este «discurso de nadie» en y por el cual no habla nadie en concreto, no habla nadie en particular, sino que la cosa se dice a sí misma. Una demostración matemática

es así, independientemente del sujeto que la enuncie. Se dice sola, desinteresadamente. Es independiente del tiempo, de los lugares y de las circunstancias: eternamente verdadera o eternamente falsa.

Por último, conocer no es engendrar o crear realidad. El conocimiento no añade ningún pedazo más al *patchwork* infinito de culturas y costumbres que es el mundo.

2. Leo que Diógenes (el cínico) fue capturado en el curso de un viaje por mar cerca de la isla de Creta y ofrecido en un mercado de esclavos. «¿Y tú para qué sirves?», le preguntó su subastador. «Para gobernar», le respondió Diógenes desafiante. ¿En qué sentido un filósofo —o más bien la filosofía— sirve para gobernar?

La filosofía es un «aprendizaje de la muerte», dice Platón en el *Fedón* (el diálogo platónico sobre el alma): muerte del cuerpo para que pueda pensar la mente pura. Silencio *mortal* de las opiniones y los sentidos para volvernos capaces de abstracción. Esto es, de pensamiento.

No hay diferencia esencial entre conocer y gobernar. La razón teórica conoce. La razón práctica hace o gobierna. Decidir libremente es decidir independientemente de lo que opine o desee cada cual. Actuar libremente es «actuar por deber», explica Kant, es decir «actuar necesariamente». Hacer lo que debe-ser, lo justo. Ser libres es querer que nuestros actos sean leyes: actos de nadie, es decir necesarios.

Libertad es esta independencia del contexto. Lo que ha de hacerse en cada situación no depende de la situación misma. Sólo tomando distancia con respecto a ella —abstrayendo— podemos hacer lo que debe hacerse. De otro modo, no hay acción libre, sino repetición de alguna costumbre interiorizada, obediencia a algún mandato oculto de nuestra familia, de nuestra clase social, de nuestra identidad sexual. *Ecos del mundo.*

Se gobierna, pues, desde un lugar vacío que ha tenido diversos nombres en la historia de la filosofía: «cielo de las ideas», «ahí del ser», «grieta», «nada». No se trata exactamente de un lugar físi-

co, aunque se ha buscado instituir (el centro de la asamblea griega o *meson*, el Parlamento en la modernidad). Es el lugar de las leyes, el lugar de lo universal y necesario.

Gobernar —exactamente como conocer y por las mismas razones— no engendra o crea realidad, no añade ningún jirón más al *patchwork* infinito de posibilidades humanas, sino que encaja lo que es con las exigencias del deber-ser.

En resumen, gobernar es 1) arrancarse los ojos o aprender a morir (porque lo sensible induce a error), 2) deducir y proyectar lo que debe hacerse (lo justo) y 3) finalmente, aplicarlo sobre la realidad, doblegando el ser a lo que debe-ser. Enderezar la realidad, ponerla derecha (en estado de Derecho, en estado de Ley).

3. El paradigma del gobierno ha modelado de cabo a rabo nuestro imaginario occidental: para lo mejor, como por ejemplo la declaración de los Derechos Humanos, y para lo peor, como esa voluntad de convertirnos en «amos y dueños de la naturaleza» enunciada por Descartes y que hoy esquilma el mundo.

También la transformación revolucionaria, la construcción de una nueva sociedad, se ha pensado y practicado desde este paradigma. Y es en este aspecto concreto en el que quiero detenerme ahora aquí.

Desde el paradigma del gobierno, la acción revolucionaria consistía en:

- uno, abstraer y modelizar. Deducir teórica o especulativamente lo que debe hacerse (el Plan, el Programa, la Hipótesis), «arrancándose los ojos» para ello, es decir, poniendo entre paréntesis lo que hay, el mundo tal y como es, las prácticas ya existentes porque inducen a error, nunca están a la altura del deber-ser, siempre les falta algo.
- dos, aplicar y forzar. Llevar a cabo, pensar estratégicamente y disponer los medios según los fines, empujar lo que es hacia lo que debe-ser, combatiendo para ello sin tregua los

mil obstáculos que siempre aparecen en este camino: la realidad y su tozuda tendencia a desviarse de la línea correcta, los rivales que tienen otra idea de lo que debe-ser, la plebe que se obstina en seguir mirando con sus propios ojos, etc.

4. El Partido de masas ha sido seguramente el dispositivo por excelencia del paradigma del gobierno en el siglo XX: el lugar vacío, el contexto cero, el ojo de la mente pura desde donde gobernar la realidad. A la cabeza, los teóricos y los intelectuales capaces de arrancarse los ojos y separarse de sí mismos para pensar, los estrategas y los planificadores que «ven más amplio y más lejos». Más abajo, las masas encargadas de aplicar y de forzar, los cuadros y los militantes responsables de aterrizar las ideas y empujar la realidad.

Sólo juntos, en el Partido, somos libres: capaces de pensar, hacer y decidir por necesidad, independientemente del tiempo, los lugares y las circunstancias. Sólo juntos, en el Partido, nos sustraemos al contexto e imponemos una voluntad al mundo: hacemos Historia. Sólo juntos, en el Partido, nos volvemos capaces de un verdadero desinterés y actuamos como instrumentos puros de lo que debe-ser, de lo justo. La idea-fuerza del Partido, a la vez magnífica y terrible, ha marcado a fuego el siglo XX.

Hoy en día, los partidos ya no tienen seguramente la importancia política, cultural y existencial que tuvieron en su día, convertidos en máquinas puramente electoralistas y subordinadas a las exigencias de la sociedad del espectáculo. Pero su sombra es alargada: la acción política se sigue pensando generalmente como un tipo de intervención que viene desde el exterior; la estrategia, como un ajuste fino entre los fines y los medios; el activismo, como aquella fuerza de voluntad que empuja lo que es hacia lo que debe-ser; la temporalidad política, como un tiempo siempre en diferido: un perpetuo aplazamiento, nunca una plenitud presente, etc. Se puede tener un partido incrustado en la cabeza y en el corazón aunque no se milite en ninguno.

Fugarse del paradigma del gobierno es abrir una bifurcación urgente y deseable. No simplemente por razones de «eficacia», habría que pensar bien en qué consiste la eficacia en este paradigma. La necesidad viene de otro lado: actuar en el paradigma del gobierno consiste en poner entre paréntesis los mundos sensibles, pero es justamente ahí donde laten las potencias capaces de modificar el estado de cosas. El paradigma del gobierno es un tipo de mirada que quema y desertifica las situaciones donde germinan los posibles que pueden cambiar el mundo. Al partir del vacío, es el vacío lo que siembra en el mundo; al partir de una carencia y de una falta, es carencia y falta lo que extiende por todos lados. Nos insensibiliza hacia lo que tendríamos que aprender a sentir y nos presenta como objeto de control (donde se aplica la línea correcta) lo que tendríamos que aprender a habitar.

EL PARADIGMA DEL HABITAR

5. Llamamos paradigma del habitar a otra sensibilidad, otra mirada sobre la realidad y otro modo de hacer que:

- en lugar de hacer el vacío (o arrancarse los ojos), consiste primero en percibir y «creer en el mundo», como pedía Deleuze;
- en lugar de proyectar lo que debe-ser, consiste en detectar y entrar en contacto con los puntos de potencia (energías, fuerzas, intensidades) que ya están ahí;
- en lugar de aplicar leyes y forzar-doblegar la realidad, consiste en cuidar, acompañar y favorecer los distintos puntos de potencia.

6. Creer en el mundo. Descubrimos lo real poblado de líneas de fuerza. Ni vacío, ni «lleno» (saturado, ordenado, completo). Nos descubrimos a nosotros mismos afectados por algunas de ellas.

Nos dejamos afectar por otras nuevas, educando una disponibilidad, una apertura...

Partimos de lo que hay, no de lo que debiera haber. Lo que hay puede ser una inquietud, una pregunta, una intensidad, un dolor o un sufrimiento: no asociemos demasiado deprisa la potencia con la «alegría» y «lo bueno». En cualquier caso, se trata de una fuerza que da lugar, nos pone en movimiento y nos hace hacer.

Partir de lo que hay es, en cierto sentido, una decisión no-libre. Es partir de algo no elegido, ni conquistado, sino de *algo que nos pasa* (en primer lugar por el cuerpo, como vibración o afecto). Algo tal vez involuntario, incluso «sufrido» o «pasivo», una presión.

La libertad en el paradigma del habitar no consistiría en la independencia del contexto, como esa libertad que alabamos en un juez neutral, un periodista imparcial o un hombre autosuficiente. Tampoco en el gesto heroico o audaz gracias al cual le damos la vuelta a la situación y le imponemos nuestra voluntad, sino más bien en un cierto saber-hacer con lo que nos hace.

(Hay quien propone pensar esa imbricación profunda de dependencia y potencia como el principio de una política en femenino, mientras que la relación estrecha entre independencia y poder sería la marca mayor de una política masculina, viril.)

Ni arrancarse los ojos, ni aprendizaje de la muerte, sino volver a «creer en el mundo» como lo que tenemos precisamente a la vista (o en la yema de los dedos...). Hacer de eso *que pasa y nos pasa* un principio de vida y acción.

7. Detectar las potencias. En lo que vivimos, hay intuiciones que se pueden desarrollar, pequeños detalles que permiten ver todo distinto, encuentros cuyos efectos es posible prolongar. Son como olas capaces de transportarnos, sistemas de madrigueras, energías conmutables. Quiero decir: en cada situación hay un principio de movilidad (o muchos). No es verdad que partir de las si-

tuaciones —depender de ellas— nos vuelva ecos pasivos del mundo. En la materialidad de cada situación hay un potencial capaz de llevarnos más lejos. Podemos detectarlo, escucharlo, atenderlo, entrar en contacto y dejarnos llevar.

¿Cómo? Dos indicaciones. Por un lado, hay que darse tiempo. Darse tiempo para ver, sentir, pensar o impregnarnos de la potencia desconocida de una situación. Librarse de la impaciencia, de la insatisfacción constante hacia todo que es el afecto que domina nuestra relación con las cosas en el paradigma del gobierno. Darnos tiempo para aprehender los posibles que nacen o se abren.

Por otro lado, se trata de inventar dispositivos de intensificación para ver-sentir más y mejor lo que hay. *Filmar para ver* es el sugestivo título de un libro del director Jean-Louis Comolli sobre cine. La sensibilidad no es un dato natural, no se trata aquí de ninguna oposición entre naturaleza y artificio. Necesitamos toda clase de artificios y disciplinas que recreen nuestra mirada, refinen nuestra sensibilidad, afilen nuestra atención hacia lo existente. La transformación social es indisociablemente política y cultural.

8. Acompañar las situaciones. La potencia no crece sola, hay que elaborarla y expandirla. Elaborar significa dar vía y continuidad (con imágenes, con gestos, con palabras, con consignas de acción) a una determinada intensidad que nos atravesó. Expandir significa acompañar la potencia e incrementarla, llevarla hasta donde podamos, compartirla o generalizarla, reconvertirla o transformarla. Porque lo que simplemente se conserva, se extingue y muere.

Aquí también es una cuestión de dispositivos concretos. Sabemos que hay dispositivos que son malos conductores de la energía: la bloquean al canalizarla muy rígidamente, suponiéndole un autor, un origen, un propietario, un patrón, unos cauces o caminos obligatorios, etc. Son las instituciones del paradigma del gobierno, empeñadas en enderezar la realidad. En cambio, los bue-

nos conductores de la energía son aquellos dispositivos que la *dejan pasar*: regiones de tránsito y no acumuladores. Y que la relanzan, prolongan sus efectos e inducen nuevas metamorfosis: transformadores y no estabilizadores.

9. El paradigma del habitar parte de la pluralidad y autonomía de las situaciones (precisamente el «tiempo, los lugares y las circunstancias» que sobrevuelan el paradigma del gobierno).

En y desde el paradigma del gobierno, las situaciones concretas no tienen sentido o valor en sí mismas, sólo en referencia al Plan Estratégico que les da unidad, sentido y dirección. La diversidad infinita de las situaciones se percibe como un obstáculo: «fragmentación», «dispersión». Su potencia intrínseca, lo que cada una puede generar, crear, dar lugar, se desdeña y desatiende: su razón de ser está fuera de ellas mismas, son partes de un todo, medios para fines. Es lo que se llama «lógica transitiva» por la cual A no tiene más sentido y valor que el de llevarnos a B. Sentido siempre diferido, exterior, *in absentia*.

El Partido de masas arraiga en las distintas situaciones («frentes» o «sectores»), pero no deduce de ellas lo que debe hacerse (¡sería un error óptico!), sino desde una estrategia global y de conjunto. Los militantes de partido aplican, en las situaciones concretas, las respuestas generales. El militante es de hecho este ser siempre escindido dolorosamente: inmerso en los distintos contextos (el barrio, la fábrica), pero sin pensar desde ellos, sino desde Otro Sitio.

Se gobierna desde el cielo, homogéneo y vacío. Se habita en la tierra, poblada y múltiple. En y desde el paradigma del habitar, no hay nada más que el infinito de las situaciones concretas. Cada una de ellas tiene el centro de gravedad en sí misma. No sirven o remiten a otra cosa, ni son personajes en una obra que Otro escribió. Crean sentido, no lo reciben. Y no les falta nada, salvo tal vez atención, tiempo, cuidado y deseo.

10. ¿Estamos condenados, al asumir la multiplicidad y la autonomía de las situaciones como potencias y no obstáculos, a la «fragmentación» y la «dispersión»?

Es la alternativa que se nos propone desde el paradigma del gobierno: «o yo o el caos». O el Partido —el cerebro de un cuerpo— o la babelización y la entropía. En y desde el paradigma del habitar, podemos reimaginar el problema de la «organización» —y todos los demás: la estrategia, la temporalidad, la disciplina, el compromiso, etc.— desde otro sitio, fuera de esa alternativa: en este caso, *como tejido artesanal de potencias situadas.*

Hay que afirmar primero lo siguiente: en la piel del habitar, en el conjunto infinito de las situaciones, existen ya mil articulaciones. La piel es eso. Pero cuando sobre la realidad se superponen las ideas de organización del paradigma del gobierno (la «acumulación de fuerzas», el «frente de masas»), esas articulaciones quedan invisibilizadas, negadas, desatendidas. De nuevo: lo que se ve no es lo que pasa, lo que pasa es lo que debería pasar.

En la tienda de campaña o el búnker, los «lugares vacíos» de la estrategia y la guerra, los generales alucinan literalmente sobre un mapa los movimientos de sus tropas. Pero no hay tropas, no hay mapa, no hay generales, no hay tienda de campaña. Existe sólo una maraña de relaciones sin centro, un ensamblaje nunca fijo de miles de articulaciones de piezas singulares.

Mil articulaciones singulares que se tejen artesanalmente (una a una) y desde dentro, es decir, a partir de corrientes de *simpatía.*

Mil articulaciones que no remiten a un centro ordenador o a un relato unificador, sino en todo caso a ficciones comunes que funcionan como lentes de aumento y amplificadores de lo que hay.

Mil articulaciones entre las que no se puede reconocer el polo activo y el pasivo: intelectuales/masas, núcleo irradiador/pueblo. Los agitadores de la piel son parte de la piel misma, polarizaciones provisionales de su fuerza, liderazgos situados, concretos e internos.

Si el Partido es un dispositivo de filtramiento y exclusión (qué trozos seccionados de la realidad son «verdaderos», es decir, «sirven al Plan»), desde el paradigma del habitar se trata sobre todo de engendrar y crear realidad, añadir más y más pedazos al *patchwork* infinito de posibilidades que es el mundo común, multiplicar las relaciones y las conexiones.

Dicho más concretamente: extender y hacer más densa, más rica y más compleja la telaraña de la autoorganización. Habitar plenamente. Poblarlo todo.

Esta teoría-ficción se leyó por primera vez en verano de 2015 en la Universidad Popular del Campo de Cebada (¡universidad-ficción!) en una charla acotada en 20 minutos. Al texto le quedó seguramente por ese origen un carácter algo esquemático y abstracto. Lo puede completar libremente la imaginación y la experiencia de cada lector, ese sería su deseo y su afán.

REFERENCIAS

Como todos mis textos, esto que has leído es un *patchwork* de intuiciones, citas y autores tejido amorosamente. Las influencias más fuertes aquí son:

Para todo lo que tiene que ver con el paradigma del gobierno, mi referencia absoluta es la obra entera (y las clases que tanto disfruté) de Carlos Fernández Liria. Quizá puede señalarse en concreto: *¿Para qué sirven los filósofos?* (La Catarata, 2012).

Sobre el paradigma del habitar, las cinco aportaciones más importantes que se encuentran zurcidas aquí son:

François Jullien: *Tratado de la eficacia* (Siruela, 1999).
Diego Sztulwark y Miguel Benasayag: *Política y situación. De la potencia al contrapoder* (Ediciones de mano en mano, 2000).
Comité Invisible: *A nuestros amigos* (Pepitas de Calabaza, 2015).

Cornelius Castoriadis: *Marxismo y teoría revolucionaria* (Tusquets, 1975).
Jean-François Lyotard: *Economía libidinal* (Siglo XXI, 1990).

Y por supuesto las conversaciones con los amigos: Raquel, Susana, Pepe, Jacobo, Manuel, Juan, Marta, Diego...

POLÍTICA PARTISANA CONTRA POLÍTICA DE PARTIDO: ENTREVISTA AL HISTORIADOR VALERIO ROMITELLI

¿Podemos ir más allá del modelo de los partidos políticos? ¿Salir de las pretensiones de hegemonismo de las que toda organización con forma de partido está inevitablemente poseída? El historiador Valerio Romitelli encuentra en la lucha de las bandas partisanas italianas la historia inspiradora de una experimentación política alternativa. Es la tesis fundamental de su último libro, *La felicidad de los partisanos y la nuestra. Organizarse en bandas* (publicado en Italia por la editorial napolitana Cronopio).

Es un libro precioso, que se acerca a la historia partisana como si fuera un depósito de energía que se tratase de liberar para agitar con ella el presente. Por un lado, mediante un trabajo minucioso de desmontaje de todos los estereotipos que codifican la memoria y sepultan su energía. Por otro, enlazando la experiencia partisana con las búsquedas actuales de una política de emancipación que escape de las lógicas de centralización y representación de los partidos, que ya han mostrado suficientemente sus límites para transformar la realidad.

La *felicidad de los partisanos* es la felicidad de los pioneros, de los inventores, de quienes crean modos propios de reapropiarse de su destino, incluso en medio de las peores condiciones. Si queremos salir hoy de la tristeza política, es decir, de la impoten-

cia para cambiar la realidad y a nosotros mismos con herramientas obsoletas, necesitamos encontrar empuje, aliento e inspiración en otro imaginario de referencia. En una historia hecha de intensidades y no de puros signos. Aquí se inscribe el relato de los partisanos de Romitelli.

Valerio Romitelli (Bolonia, 1948) es profesor de Historia de los movimientos sociales y los partidos políticos en la Universidad de Bolonia. Ha fundado el Grupo de Investigación de Etnografía del Pensamiento (GREP) que desarrolla trabajos de investigación en lugares cruciales de la sociedad como fábricas, escuelas o servicios sociales, recogiendo y dando valor a las propias palabras y pensamientos de quienes los habitan. Entre sus últimas publicaciones, señalamos *Storie di politica e di potere* (2004) y *L'amore della politica. Pensieri, passioni e corpi nel disordine mondiale* (2014). Sobre la experiencia de los partisanos italianos, ha publicado también *L'odio per i partigiani. Come e perché contrastarlo*, en 2008.

MEMORIA VIVA Y MEMORIA MUERTA

Lo que te pediría en primer lugar son algunas coordenadas generales de la experiencia partisana, para situar al lector español menos informado.

Cuando se habla de los partisanos italianos, estamos hablando de cerca de doscientos mil jóvenes, en su momento de máxima expansión, que por iniciativa propia, durante unos veinte meses, entre septiembre de 1943 y abril de 1945, se constituyeron en bandas armadas (más o menos coordinadas pero también con fracturas entre ellas, o bien aisladas) con el objetivo de combatir al ocupante nazi y a los colaboracionistas de la República de Salò.

Fue un fenómeno que afectó sobre todo al norte y al centro-norte de Italia, en la medida en que a partir del verano del 43

los aliados angloamericanos, después de desembarcar en Sicilia, comenzaron a ascender por la península, si bien de una forma tan discontinua y dificultosa que Roma, por ejemplo, sólo fue liberada en la primavera del año siguiente. Todo terminará alrededor del 25 de abril de 1945, con la victoria política de los partisanos, que lograron salvar la imagen de Italia, antes fascista, ante los ojos del mundo.

Sin embargo, los partisanos serán derrotados en el proceso de reconstrucción del nuevo Estado republicano, que los excluirá de la vida pública. La construcción de la República, que sucedió a una monarquía que se había comprometido con el fascismo, será de hecho gestionada por los pactos entre los nuevos partidos y las superpotencias vencedoras, todos de acuerdo en asignar al Vaticano una importancia que nunca había tenido en la historia de nuestro país.

Lo primero que sorprende al leer tu libro es descubrir la cantidad de estereotipos que conforman nuestra imagen de la experiencia partisana: ni se autodenominaba «resistencia», ni era un fenómeno puramente militar y ¡ni siquiera tenía como himno la famosa Bella Ciao! *Te quería preguntar qué tipo de percepción fabrican estos estereotipos de la experiencia partisana, a qué relatos obedecen, de dónde vienen.*

Los partisanos italianos nacen en el vacío de poder abierto tras el 8 de septiembre de 1943, cuando se disuelve el gobierno Badoglio, que trataba de firmar un armisticio con los aliados, y se constituye el régimen colaboracionista de la República de Salò, con Mussolini al frente pero bajo el control absoluto de los nazis. Los partisanos no tenían, pues, nada que defender y lo tenían todo por reinventar.

Si se estudian las «fuentes de abajo» (periódicos, manifiestos, diarios, cartas, etc.), vemos muy claramente que no emplearon nunca la palabra «resistencia», a no ser que fuera para aludir a

una simple táctica bélica. Los partisanos se definían más bien como «rebeldes», «revolucionarios» y, sí, también como «patriotas», pero en un sentido totalmente nuevo, radicalmente antifascista. El reclamo a la patria prevenía contra el resurgir de cualquier residuo del fascismo e implicaba también no esperar a que fuera la invasión aliada la que decidiera los destinos de nuestro país. Razón por la cual se produjeron importantes desencuentros entre partisanos y aliados, cuyos bombardeos provocaron, en la Italia de entonces, ¡más muertos que los de la propia Wehrmacht!

Para entender situaciones políticas tan singulares como la de los partisanos italianos, considero este aspecto metodológico de crucial importancia: hay que partir siempre de las palabras empleadas por los propios protagonistas. En caso contrario, se termina por anular la singularidad de estas situaciones de ruptura, decisivamente innovadoras, reduciéndolas a acontecimientos equivalentes e intercambiables. Y esto es lo que se ha querido hacer al homologar el fenómeno de los partisanos italianos a simples variantes de la resistencia europea al nazi-fascismo.

Es justo lo mismo que, con la guerra ya terminada, querían los aliados y los partidos renacientes bajo su vencedora ala protectora. Para ello se ocultó la gran diferencia que existía entre la Italia completamente renovada por la que habían luchado los partisanos y la Italia que efectivamente surgió del final de la guerra: una Italia que, si bien ya no era monárquica, reciclaba a muchos exfascistas en todas las instituciones del Estado, asumía un Vaticano más fuerte que nunca, mostraba una sumisión extrema a la influencia norteamericana, crecía económicamente pero al precio de una subordinación política completa, etc. La guerra partisana no fue simplemente militar, sino que también fue una guerra política para la renovación del país.

Hoy en día, todo esto queda cancelado cada vez que se entona la famosa *Bella ciao!*, que ningún partisano cantó ni siquiera en sueños, pues el tema se compuso después de que su experiencia hubiera terminado.

Otro de los clichés o «ideas recibidas» que tenemos sobre la experiencia partisana es que se trataba de un movimiento organizado y dirigido por los partidos políticos, en particular por el Partido Comunista Italiano.

Allá por 1943 en Italia los partidos antifascistas, que habían sobrevivido a veinte años de fascismo, se demuestran políticamente incapaces tanto de destruir el régimen (que se deshace solo) como de emprender cualquier cosa en el vacío político que el 8 de septiembre trae consigo. Lo único que consiguen hacer es participar en parte en el gran movimiento de formación de bandas de partisanos, un movimiento que, cierto, es en un primer momento espontáneo, pero que inmediatamente se estructura y se organiza de un modo completamente singular y diverso. De hecho, muchas bandas son muy pronto del todo o en parte apartidistas —o lo serán después—, o bien incluyen a partisanos de distinta orientación política.

Este aspecto se borra en los homenajes a los partisanos que en realidad sólo pretenden celebrar a los partidos en tanto que verdaderos protagonistas del renacimiento republicano y posfascista del país. Y de ese modo nace la fábula según la cual los partisanos no habrían sido otra cosa que el brazo armado de los partidos, mientras que estos últimos habrían sido siempre los mismos, antes, durante y después del fascismo, y también hoy: siempre los únicos custodios de los italianos buenos, celosos de la democracia. ¡Se comprende qué beneficio consensual sacan de esta fábula también los politicastros actuales!

Nada de esto es cierto: los partidos antes del fascismo eran algo completamente distinto a los partidos después del fascismo. Los primeros eran autóctonos, mientras que los segundos estaban condicionados del todo por los juegos diplomáticos de las superpotencias vencedoras, y se convirtieron luego, a partir de 1992 más o menos, en meras marionetas movidas por los medios de comunicación y los sondeos de opinión, completamente al servicio del «mercado».

Sin embargo, si partimos de que los que cambiaron el destino de nuestro país durante la Segunda Guerra Mundial fueron las bandas partisanas, podremos repensar de manera distinta toda nuestra historia más reciente.

Rescatar la singularidad de la experiencia partisana es uno de los objetivos más valiosos y preciosos de tu trabajo. Tal y como explicas, esta singularidad corre el riesgo de verse anulada por dos tipos de miradas. En primer lugar, está la mirada que minusvalora la experiencia partisana calificándola de explosión espontánea, puramente emocional, necesariamente pasajera, prepolítica o políticamente inmadura, etc. En segundo lugar, está la mirada «evolutivo-lineal» que encaja a los partisanos en una historia política (la del Partido Comunista Italiano) que nos impide captar la discontinuidad que introducen, la novedad que aportan. En los dos casos, la experiencia partisana resulta devaluada: sólo tiene valor en función de —o subordinada a— la experiencia de los partidos. Perdemos así el contacto con su potencial singular: lo que nos puede decir, lo que podemos aprender de ella, lo que puede aún inspirarnos.

En un libro anterior (*El amor de la política. Pensamiento, pasiones y cuerpos en el desorden mundial*, 2014) propuse tratar de entender cuándo y cómo la política funciona de forma experimental, es decir, de manera completamente distinta al modo conservador y al modo reaccionario. Para ello, resulta esencial entender cuáles son los «cuerpos organizados» que se ponen a prueba haciendo política. Los partidos modernos —nacidos a partir del modelo socialdemócrata entre los siglos XIX y XX, primero, y del bolchevique vencedor del Octubre de 1917 en Rusia, después— aparecen entonces como grandes figuras de la época, alternativas a la Iglesia, a los ejércitos, a los Estados, a la empresas, a los bancos, etc. Para bien o para mal, los partidos son las figuras protagonistas del siglo pasado: los laboratorios políticos de masas.

Pero al igual que sucede con toda experimentación científica o artística, tampoco la política es constante, sino cíclica: funciona por secuencias. Las figuras que protagonizarán la secuencia política 1943-45 en Italia son las bandas partisanas y no los partidos. La experiencia que hicieron los partisanos no era prepolítica con respecto a la de los partidos, era la experiencia de otra política, profundamente innovadora. Lo que yo propongo entonces es pensar la experiencia partisana *en interioridad*. ¿Qué significa esto? Trabajar por rescatar la materialidad de la experiencia (lo que dijeron e hicieron los partisanos, cómo se organizaron y combatieron), en lugar de considerarla simplemente como un *espíritu* a homenajear. Es decir, construir un recuerdo *materialista*, no retórico ni mitológico, de la lucha partisana. Sólo de ese modo podemos tener una memoria viva en el presente.

LA FELICIDAD DE LOS PARTISANOS

Para ti, la experiencia partisana no es una «reacción automática» a la situación de guerra, ni los partisanos eran simplemente mártires de una causa que se sacrificaron por un deber moral. Por el contrario, describes la experiencia partisana como una experiencia de felicidad colectiva. Ni obligación ni necesidad, sino deseo y felicidad. Se trata de algo muy sorprendente, dadas las circunstancias en las que actuaron. ¿En qué consiste esa felicidad del partisano, de dónde viene?

Para celebrar a los partisanos como figuras sin un legado singular siempre se los ha presentado como muertos heroicos, como víctimas, como personajes tristes de una historia trágica y cerrada para siempre. Y es cierto que los partisanos, como guerrilleros que fueron, sufrieron de un modo hoy impensable. Actualmente, gozamos todavía (aunque cada vez menos) del «bienestar» que nos trajeron los Treinta Años Gloriosos de la larga posguerra.

Durante la Segunda Guerra Mundial, un bienestar semejante no era ni tan siquiera imaginable. Sin embargo, hoy en día somos políticamente infelices: no logramos, en tanto que gente común, decidir nada de cuanto condiciona nuestros destinos. En cambio, los partisanos, aun sufriendo todas las penalidades, aun inmolándose a menudo en acciones al límite del suicidio, eran políticamente del todo felices. Su dicha consistía en decidir el propio destino, y con él el de todo el país. No es ninguna fantasía mía. Lo dicen sus memorias. Lo dicen los grandes escritores que fueron partisanos, como Luigi Meneghello o Beppe Fenoglio. Lo decían sus escritos en los muros, sus pasquines, sus documentos.

Eran felices y llevaron a cabo una experimentación política feliz, es decir, lograda. Sus modos de organizarse y de combatir fueron un éxito completo, si tenemos en cuenta lo que por encima de todo se proponían: echar a los nazis, vencer a los colaboracionistas de Salò, dejar un ejemplo difícilmente igualable sobre cómo se puede renovar políticamente un país entero, aun siendo una minoría, aun siendo sólo un puñado de jóvenes.

El que lo que siguiera a su experiencia no haya sido una historia tan feliz no quita nada al hecho de que al releer hoy su gesta como se debe, *en interioridad,* podamos vernos empujados a intentar análogas experiencias.

Le das mucha importancia en el libro a una frase muy bella de Ada Gobetti, periodista y partisana ella misma: «La amistad era la clave de la lucha partisana». ¿Puedes explicarnos la razón?

Existe toda una tradición de pensamiento, a la que los mismos marxistas le hacen a veces demasiadas concesiones, que sitúa el odio y el conflicto como prioridad de la política. Yo cuestiono ese primado. Lo que sostengo al contrario es, por decirlo brevemente, que para hacer cualquier guerra, primero se necesita dotarse de un ejército: es decir, que antes de entrar en cualquier tipo de conflicto, si no se quiere sucumbir inmediatamente, hay que pre-

pararse y, por tanto, hacer amigos, unirse y organizarse en un cuerpo colectivo, capaz también de hacer frente a las derrotas. El caso de los partisanos italianos es particularmente instructivo. Aquel que pretendiera combatir a los nazis aisladamente o mal organizado estaba abocado a desaparecer rápidamente y sin dejar rastro. De donde se deduce que la amistad, el amor estrechamente compartido por la misma causa, es la condición prioritaria de cualquier experiencia política, que implica también, por supuesto, el odio y el conflicto.

POLÍTICA PARTISANA Y POLÍTICA DE PARTIDO

Afirmas que los microcuerpos de las bandas partisanas hicieron una experimentación alternativa a la del partido. ¿En qué consiste esta distinción entre la «política de partido» y la «política partisana»?

La «política partisana» fue una política experimental: excluía la discusión en términos ideológicos (regímenes, sistemas o modelos buenos o malos) para pensar exclusivamente en cómo organizarse en el presente, en las condiciones existentes en la situación presente.

Se trataba pues de una política completamente interna a la situación, al territorio y a la población. Es decir, no derivaba su acción de los cálculos politiqueros o de los juegos diplomáticos, ni tampoco estaba subordinada a las potencias extranjeras (como era el caso del PCI con respecto a la URSS), sino que desarrollaba una estrategia autodeterminada, que se fundaba solamente sobre las propias fuerzas, y se pensaba y decidía sobre el terreno.

Diversidad, adecuación a circunstancias cambiantes, movilidad espacial y cultural, flexibilidad y adecuación a objetivos, apoyo de la población local, coraje para inventar un modo propio de estar... son otras claves fundamentales de la política partisana,

heterogéneas a la política de partido.

Al acabar la guerra, se construyeron partidos *a partir* de las bandas partisanas. El PCI no sólo instrumentalizó la experiencia partisana, sino que lo hizo sin acoger casi ninguna de las expectativas de renovación radical de Italia que habían motivado a los propios partisanos. En la posguerra, el PCI será el mayor partido comunista dentro de un país capitalista, pero su acción, casi siempre burocrática, equívoca y a fin de cuentas dimisionaria, no se recuperará ya de este pecado original de haberse apropiado indebidamente de la herencia partisana.

Según explicas en el libro, los partidos han cambiado radicalmente, pero la experiencia partisana podría resultar hoy útil para vivificar nuestra idea y práctica de la política. Es decir, para salir de la infelicidad presente. ¿En qué sentido, cómo lo piensas?

Dada la complejidad de la pregunta, responderé en estilo telegráfico. Tanto los gobiernos como los partidos mayoritarios o de oposición, hoy en día, no experimentan ya nada que no sea aquello que les impone el «mercado», es decir, los bancos y los *lobbies* que los sostienen. Derecha e izquierda convergen cada vez más hacia aquel centro cuyo corazón late al ritmo de las reformas prescritas por el neoliberalismo. Más a la derecha y más a la izquierda queda muy poco, aparte de los sentimientos anacrónicos, el oscuro y ancestral odio racial o el mucho más respetable, pero en todo caso ineficaz, llanto por los viejos temas de los partidos en los tiempos del Estado del bienestar. Por lo tanto, vivimos en una situación en la que la política *ya no tiene organizaciones propias.*

El problema de cómo reorganizarse políticamente para dar cuerpo a políticas universalistas —las únicas dignas de ser calificadas, precisamente, como políticas— está, por lo tanto, abierto. ¿Cómo afrontarlo? Cada solución posible hay que buscarla, pienso yo, *a distancia del Estado.* El Estado del bienestar ha sido su-

plantado hoy casi en todas partes por el Estado securitario (que es el único que les gusta a los «mercados», siempre al acecho de lugares donde hacer inversiones «seguras»): implicarse con los poderes de semejantes Estados con la idea de que así mejoramos sus políticas sólo puede llevar al perfeccionamiento de las medidas de seguridad. Medidas que son siempre exactamente lo contrario de aquello que habían sido las medidas universalistas del Estado del bienestar.

Tratar de hacer política a distancia del Estado significa intentar hacer política sin partido, prescindir de los ritos electorales, pero también de la idea de corregir las injusticias a través del derecho y sus tribunales, etc. Una vez que el horizonte político ha sido despejado del Estado y de los partidos no queda ya nada más que lo social, siempre ambivalente, impuro, sucio, incierto, bastardo. Pero es aquí donde debemos sumergirnos para tratar de construir alternativas a las actuales políticas neoliberales. Y, sobre todo, debemos sumergirnos en el nuevo entorno social que se está formando en Europa pero también en otros lugares: allí donde los ciudadanos son sólo un componente junto a aquellas poblaciones de extranjeros que, aunque siempre minoritarias, están destinadas a cambiar radicalmente el rostro de muchos países.

Por esta razón, una experiencia como la de los partisanos italianos puede tener todavía algo que enseñarnos. Porque sus bandas se constituyeron, duraron e hicieron una política capaz de transformar los destinos de nuestro país, una política distinta de la de los partidos y experimentada en completa ausencia de cualquier Estado al que hacer referencia.

LA EXPERIENCIA PARTISANA Y EL PRESENTE

¿Persiste como recuerdo vivo, inspirador, la experiencia partisana en Italia? ¿Podrías darnos ejemplos de «reactualizaciones» de su memoria que te parezcan interesantes?

A partir de la posguerra y en adelante, los grupos que en Italia más se han inspirado de forma declarada en la experiencia partisana han sido las Brigadas Rojas, cuyo terrorismo entre los años setenta y ochenta fue políticamente desastroso. Lo que más les gustaba a los brigadistas de los partisanos era el hecho de que la suya era una lucha armada. El gran error de los brigadistas fue no entender la profunda diferencia que hay entre hacer política en tiempo de guerra, como era el caso entre el 43 y el 45, y hacer política en tiempo de paz, como entre los años setenta y los ochenta, o como hoy en Europa, por lo menos. Todavía ahora, muchos militantes «antagonistas», lectores de Michel Foucault, en particular de su seminario de 1976, insisten en considerar esta distinción paz/guerra como ficticia, pero para mí sigue siendo fundamental.

Aquello que a mí me interesa de la experiencia de los partisanos es que estos, sin ningún apoyo institucional o mediático, no siendo más que una minoría ínfima y padeciendo condiciones tremendas, lograban ganarse la simpatía y el apoyo activo de las poblaciones allí donde operaban. Por mucho que este sea un dato siempre disputado por la literatura de derechas, me parece evidente que sin estos apoyos la experiencia de los partisanos no habría podido crecer, durar ni extenderse de la forma en que lo hizo.

En este sentido de entrar en contacto con las poblaciones, y no de representarlas como pretende cualquier vanguardia, dices que la experiencia partisana podría inspirar «nuevos cuerpos colectivos» capaces de «pensar un pensamiento». ¿Podrías desarrollar esto?

Hoy en día, para tratar de organizar nuevas políticas alternativas, sostengo que es imprescindible hacer investigaciones entre las poblaciones que más sufren las políticas capitalistas. Sólo así se puede saber cuáles podrían ser los objetivos, las reivindicaciones más adecuadas para unir a estas poblaciones, que actualmente se en-

cuentran muy divididas y dispersas, también por culpa del colapso de la credibilidad sufrida por las organizaciones tradicionales comunistas o, más en general, «de clase».

Es decir, se trata de «pensar el pensamiento» de las poblaciones explotadas y oprimidas. Sin presuponer ningún «sujeto político» ni «antagonismo esencial» alguno (como ocurre en las teoría de las «multitudes» de Toni Negri y los posobreristas), sino sólo el hecho de que tales poblaciones piensan una realidad, la suya, que resulta extraña también para quien hace la investigación, al menos hasta el momento de hacerla. Por lo tanto, se trata de entender, con los métodos adecuados, sus palabras y de usar las fuentes indispensables para la elaboración de cualquier política alternativa. Hoy en día, entre los movimientos alternativos y antagonistas en Italia no faltan tentativas de este tipo de investigación: existen grupos de jóvenes antropólogos comprometidos que hacen investigaciones muy interesantes, por ejemplo.

Por mucho que los partisanos no hubieran estudiado para adquirir esta capacidad etnográfica, por así decirlo, está claro que fueron las singulares circunstancias de aquel momento las que los instruyeron rápidamente. Por este motivo he sostenido que los partisanos fueron capaces de «pensar un pensamiento», una fórmula que surge del trabajo que llevo a cabo con el Grupo de Investigaciones Etnografía del Pensamiento, GREP.

Fuerzas oscuras del presente (narco, mafia, redes terroristas como Al Qaeda) se organizan de alguna manera hoy también «en bandas» (de forma autónoma, descentralizada, flexible, móvil, sin referencia a partidos o Estados). ¿Cuál sería ahí el valor específico que podría tener la inspiración de la experiencia partisana?

Ciertamente, hablar bien hoy en día del concepto de bandas puede resultar escandaloso. Pero incluso dejando a un lado los casos del Daesh o Al Qaeda, a cuya existencia parece que ya no hay duda de que han contribuido más o menos directamente los servi-

cios secretos occidentales, se puede decir que muchas de las bandas criminales que hay dispersas por el mundo se ven favorecidas, más que obstaculizadas, por la conversión del Estado del bienestar en Estado securitario. De hecho, tal conversión ha creado en el interior de lo social «tierras de nadie» donde la lucha por la supervivencia es siempre dura y violenta. No creo, sin embargo, que para hacer frente a este fenómeno tenga sentido reivindicar intervenciones por parte de Estados que funcionan más como parte del problema que como solución.

Por lo demás, cada política tiene sus propios riesgos. Algunas bandas criminales, como por ejemplo en Centroamérica, pero también en África y otros lugares, no son sino la degeneración de bandas que en su día fueron políticas, como lo fueron los partisanos italianos. El peligro de que estas últimas, una vez alcanzada la paz, degenerasen en simple bandidismo (cosa que sucedió en algunos casos muy esporádicos) fue una de las razones por las cuales los partidos, con el comunista a la cabeza, consideraron imprescindible su disolución después de la primavera del 45.

Por tanto, organizarse en bandas puede tener las consecuencias más diversas. Lo que más me interesa a mí de esta categoría es que nos permite pensar en una multiplicidad de microcuerpos políticos, alejados de las pretensiones de hegemonismo de las que toda organización con forma de partido está inevitablemente poseída. Y dado el nivel de corrupción que afecta hoy a casi cualquier partido y a la práctica totalidad de los Estados, se puede decir que el peligro de degenerar en la criminalidad debería obsesionar también a los que consideran posible hacer políticas alternativas dentro de marcos totalmente legales.

Traducción del italiano: Álvaro García-Ormaechea. Y la ayuda de Steven Forti. ¡Gracias a los dos!

LA RED COMO INSPIRACIÓN: CONVERSACIÓN CON MARGARITA PADILLA

Investigando, escribiendo artículos y libros como *El kit de la lucha en Internet* (Traficantes de Sueños, 2012), creando y manteniendo sistemas desde su empresa cooperativa Dabne, como hacker, activista e ingeniera informática, Margarita Padilla lleva años pensando y haciendo red. ¿Qué significa eso? ¿Qué significa pensar en red, a qué llamamos lógica de red? ¿En qué sentido puede ser una inspiración para reinventar la organización política?

En la introducción a El kit de la lucha, *afirmas con rotundidad que «toda persona o grupo que luche por la transformación social tiene la obligación de comprender la especificidad de internet en lo que a procesos sociales se refiere, ya que esta especificidad desborda lo técnico y contamina lo social». ¿Cómo se justifica esa «obligación»?*

Creo que internet puede inspirar una nueva política a la altura de la complejidad del mundo en el que vivimos. Ayudarnos a salir de este impasse.

¿A qué impasse te refieres?

Por un lado, tenemos la política de los políticos que sigue el código gobierno-oposición, con la ciudadanía como espectadora. Ese có-

digo no está hecho para solucionar ninguno de los problemas que tenemos como sociedad. Más bien al contrario. Su objetivo por encima de todo es el control y el poder. Los problemas son sólo pretextos para atacar al otro y ponerme yo. La complejidad y magnitud de las cuestiones a las que nos enfrentamos —desde la crisis económica hasta la crisis medioambiental— requiere una implicación activa del 99%. No estar todos de acuerdo o unidos, pero sí activos y cooperando. Eso es imposible en una política dividida en partidos que seleccionan de la realidad sólo lo que les interesa y puede perjudicar al contrario, en el corto plazo de los cuatros años de una legislatura. Necesitamos otra lógica, otra cultura política.

¿Podría ser la de los movimientos sociales?

No del todo, por eso digo que estamos en un impasse. Modestamente, he participado y participo en movimientos sociales y veo que sus formas de organización sólo funcionan en condiciones de simplicidad. Por ejemplo, la asamblea. Las asambleas funcionan muy bien cuando se autoorganizan personas que comparten una misma escala de valores, una misma experiencia y una misma cultura. Es una forma de organización muy potente surgida en otras condiciones históricas y sociales y en otras utopías. Mi padre siempre decía: la vida antes era más dura, pero también más simple. Ahora la complejidad es muy elevada. No podemos cambiar las cosas con formas de organización y de horizontalidad creadas para otras coyunturas. Hay que asumir mucha incertidumbre para pensar y preparar el cambio tan grande que necesitamos. Y eso da miedo, a mí también.

¿Por qué piensas que internet puede ayudarnos a salir del impasse?

Internet nos da una experiencia de red a gran escala. Trato de caracterizarla con tres componentes: ambigüedad, incontrolabilidad y apertura. Internet es ambigua porque no fue diseñada para

ningún uso particular y, por tanto, puede permitirlos todos. Es incontrolable, porque la inteligencia y la capacidad de acción están en cada uno de los nodos que la componen. Y es abierta porque, por un lado, cualquiera que tenga los conocimientos puede leer su código fuente y, por otro, cualquiera que funcione como red puede conectarse inmediatamente. Ambigüedad, incontrolabilidad y apertura son las tres características de la experiencia de red. Me parecen muy inspiradoras para pensar la política más allá del eje izquierda/derecha, más allá de la idea de que siempre ha de haber un centro director y más allá de las ideas cerradas o excluyentes de la comunidad.

Si te parece, vamos por partes. Es difícil entender la potencia de lo ambiguo, de lo que puede permitir varios usos...

Te lo explico a partir de un ejemplo: Wikileaks. Wikileaks hace público y abundante un recurso privatizado que es la información. Pero eso sólo tiene sentido si otras redes le dan uso. Los cablegates sobre la muerte de José Couso o el origen de la Ley Sinde sólo cobran sentido si hay quien los interprete y utilice. Wikileaks lanza una herramienta que puede ser útil, pero no se solidariza con la plataforma por José Couso o con lucha contra la Ley Sinde. Y al revés: la plataforma por José Couso o la lucha contra la Ley Sinde pueden usar los cablegates de Wikileaks sin tener a Julien Assange por héroe. Es decir, en internet puedes cooperar con desconocidos o con diferentes. Es la lógica P2P: uno no sabe de quién se está bajando el material, con qué motivación se compartió, si el otro es de izquierdas o de derechas. Internet nos educa en la cooperación con desconocidos y diferentes.

En tu libro, Wikileaks es un ejemplo clave todo el rato, ¿por qué?

Wikileaks es un dispositivo muy de red: un dispositivo inacabado. El sentido de lo que hace lo tienen que completar los demás.

En la dirección que sea, porque Wikileaks permite acabamientos distintos e incluso antagónicos (diferentes lecturas de los cablegates, etc.). Eso no es muy frecuente, lo más habitual es lo contrario: cerrar para controlar. Pero así se hace red. Y de vuelta la red te premia. Wikileaks recibe afectos y solidaridades de experiencias muy distintas. Por ejemplo, de Anonymous. Anonymous es punto por punto lo contrario de Wikileaks: no tiene líderes, es anónimo y distribuido, etc. Pero apoya a Wikileaks frente a la represión. Solemos solidarizarnos con quien piensa lo mismo que nosotros, pero en internet es distinto: hay diferencias, pero no bloques.

La experiencia de red nos enseña entonces a renunciar al control.

Si estás de acuerdo con la libertad de expresión, alguien puede llevarte la contraria. Si participas en una asamblea horizontal, quizá no se haga lo que tú quieres. Pero estás contribuyendo a una lógica y una cultura superior. Pues con la red pasa igual: es una lógica y una cultura superior, aunque pueda revertirte algo que no te guste. La lógica de poder y control, que define la política de los políticos, es lo que amenaza con echar a perder el mundo.

Vamos con la segunda característica de la experiencia de red: incontrolabilidad.

Me refiero a que la inteligencia de una red está en cada uno de los nodos que la componen. Por eso se habla de inteligencia colectiva. Creer en la red significa confiar en la inteligencia de los nodos, querer su autonomía. Reconocer la autonomía y la inteligencia de lo que no eres tú. Y esa confianza que das te vuelve, porque vives con la confianza de que otros que no son como tú están trabajando por cuidar y sostener lo que es común a todos. Entre todos cuidamos de todo, es muy distinto a que unos pocos velen por la totalidad.

Explícame mejor la diferencia.

En una red no hay un lugar central desde donde veas todo. No está hecha para ver todo. Las prácticas de los movimientos sociales aún funcionan demasiado con esa idea de totalidad: la asamblea se percibe a sí misma como un centro de la autoorganización, el militante se siente a sí mismo como responsable de todo, etc. Son prácticas muy potentes, pero pagas el precio de la simplificación porque sólo funcionan en condiciones de homogeneidad. Y donde no hay complejidad no hay vida, eso enseña la ciencia. Internet nos está educando en otra experiencia, donde no hay centro ni todo, vanguardia ni retaguardia. Wikileaks no va por delante de la plataforma por José Couso ni por detrás. No se trata de ir delante o detrás, sino de hacer red.

¿Y cómo se hace red?

Hacer red pasa por vaciar el centro y reconocer la inteligencia y la autonomía de los extremos. Hacer red es poner en contacto a otras personas entre sí, colaborar con desconocidos y diferentes. Hacer red es compartir los procesos, no sólo los resultados, y reconocer las contribuciones de los demás. Hacer red, en definitiva, es ser generoso, pero no sólo con los de tu propia cuerda, sino con el 99%.

En internet no hay centro, pero sí hay referencias muy importantes, ¿no?

Hay liderazgos, sí, y personas muy influyentes. Pero su poder es muy diferente del poder de una burocracia sindical, por ejemplo. Es un poder sin poder. Por decirlo en el estilo de los zapatistas: «mandan obedeciendo». Recordemos el Manifiesto en defensa de los derechos fundamentales en internet, escrito en 2009 por una serie de blogueros. Iba contra un proyecto legislativo del gobier-

no que afectaba negativamente a la libertad colectiva en internet, tuvo una repercusión enorme en las redes sociales y la ministra de cultura Ángeles Sinde llamó a sus autores para hablar o negociar. Los que fueron a aquella reunión son gente de mucho prestigio en internet, pero si tienen ese prestigio es precisamente porque son capaces de ir a decirle a la ministra lo que se pensaba en la red. A mí eso me parece muy bien, tenían toda mi confianza aunque nadie les hubiese votado. Su discurso era muy incluyente, como el propio Manifiesto. Y si a uno de ellos se le hubiesen subido los humos a la cabeza y hubiese negociado no sé qué con la ministra, el 99% organizado en red se habría encargado de fulminarlo en menos de 24 horas. *En una red puede haber representación sin cesión de soberanía.* Nada que ver con la dirección de un sindicato.

Todos los nodos son iguales, pero hay unos más iguales que otros.

Cierto. Internet no está hecha para la igualdad y eso acarrea riesgos y problemas. Yo siempre pongo el siguiente ejemplo: si hay un incendio, podemos actuar de varios modos. O consensuamos en asamblea cómo organizar la evacuación, o nombramos un coordinador que la organice y le obedecemos... O sálvese quien pueda. Internet es un sálvese quien pueda. Se asume que todo el mundo tiene la inteligencia para decidir cuál es la mejor opción para sí y que tiene autonomía para ejecutarla. Pero si hay gente en silla de ruedas, ancianos o niños, pues a lo mejor se mueren. Un «sálvese quien pueda» no garantiza el salvamento de todo el mundo. En internet no todos somos iguales: hay distintos grados de cultura, de conectividad, de tiempo, etc. Hay desigualdades enormes. Internet no está hecha para que deje de haber desigualdades, no le pidamos lo que no nos puede dar. Sin embargo, no podemos luchar contra las desigualdades sin internet, ya que este produce cambios en la distribución del poder que está provocando esas desigualdades, y podemos aprovechar esos cambios en un sentido liberador. Esa es la paradoja.

Hablas de que la tercera característica de la experiencia de red es la apertura.

Las comunidades que funcionan en red no son cerradas y excluyentes. Puedes conectarte y desconectarte. Y no sólo eso: puedes conectarte y desconectarte a varias a la vez. Recuerdo las manifestaciones del movimiento antiglobalización: había que elegir entre ir con los no violentos o con los que practicaban guerrilla urbana. Eso no se da en internet. Puedes participar en el movimiento por la cultura libre y también en una acción de Anonymous. En internet hay abundancia, no escasez. Puedes tener identidades múltiples. Puedes ser disidente de ti mismo. Hay una componente de anonimato que lo hace posible: es más fácil tener siete identidades paródicas en Twitter que ir a una manifestación con disfraz de payaso. Tiene menos costes, menos riesgos, pero no es menos real ni menos útil. Esa experiencia nos puede ayudar a imaginar formas de participación política más abiertas y flexibles.

¿Pero con esas formas flexibles de compromiso es posible construir algún tipo de organización?

Claro que sí. Hoy se oye decir por todas partes: «es necesario organizarse». Y yo estoy de acuerdo, pero también hay que *reimaginar* la organización: una organización dispersa, con muchos canales y muchas capas. Internet puede servirnos de inspiración. Nos permite pensar la organización en términos de circulación. Y la articulación en términos de comunicación. La ubicuidad y disidencia de que hablábamos antes también construyen organización: los arcos entre los nodos son las personas que circulan. Ese compromiso flexible que dices también aporta a su modo. Por ejemplo, puedes estar sin demasiado compromiso en una lista de correo pero mandar información, sacarla, moverla. Las acampadas como idea de organización no surgieron de un grupo muy sesudo o muy militante, sino de la comunicación.

¿Qué quieres decir?

¿Cómo es posible que en cuestión de dos o tres días afloraran decenas de acampadas idénticas por todas partes? Aquello parecían las vainas de la invasión de los ultracuerpos. En serio, lo que sucedió es increíble y aún no lo hemos pensado ni entendido. ¿Cómo se copió la idea? Teníamos la imagen de la plaza Tahrir, pero ¿por qué prendió esa imagen y no otra? Hay algo personal, afectivo, emocional, inconsciente muy fuerte funcionando ahí. Una corriente sensible de empatía. Un flujo de comunicación desconocida e incontrolable que crea diálogo político sin pasar por los lugares codificados como políticos. De Tahrir a Sol, de Sol a Syntagma, de Syntagma a Zuccotti... Se ha creado un movimiento internacional sin internacionales, es alucinante. Pero no es un movimiento espontáneo. En nuestro día a día las ideas circulan, nos sentimos parte de algo común, nos reconocemos en horizontes compartidos, no tiramos cada cual por su lado. *Ya estamos organizados*. Lo que pasa es que no sabemos cómo. Y quizá sea mejor que no lo sepamos, para que nadie puede controlarlo.

Durante toda la entrevista has usado la palabra «inspirar». Dices que internet puede servirnos de «inspiración». ¿Por qué utilizas esa palabra?

Esto es muy importante. Internet nos puede inspirar, pero no se puede calcar porque el mundo material y el inmaterial son dos físicas diferentes. Cada una con sus leyes. Una cosa, por ejemplo, es una manifestación en la calle y otra muy distinta un *swarming* («enjambre») para ciberbloquear una web. En la manifestación hay cuerpos, los cuerpos ocupan un espacio, se cansan, se pueden dañar. En una manifestación te puedes quedar sin ojo y en un ciberbloqueo no. No son diferencias menores. Pero después de haber vivido un *swarming* quizá desees otro tipo de manifestación, donde no todo esté previsto de antemano, donde se requiera la

activación de la gente sin forzarla, donde el sentido se construya entre todos sobre el terreno. A este tipo de inspiración me refiero. Recuerdo manifestaciones de la V de Vivienda que fueron bastante así. Hay mucho que experimentar aún en esos modelos híbridos entre el mundo de los bits y el mundo de los átomos.

¿Entonces el cambio social no puede venir sólo de internet?

No, tiene que hacerse con los cuerpos. Hay que salir a la calle a manifestarse, hay que conseguir comida para quien no tiene, parar desahucios, proteger a los sinpapeles... Y también hay que experimentar la potencia del encuentro físico, como comprobamos todos el 15M. Esa alegría. Lo que nos da internet es otra experiencia del mundo. Una experiencia gozosa de abundancia, cooperación, creatividad, autoría. Creo que esa experiencia influyó en que mucha gente fuese a las plazas y no viese al otro simplemente como alguien que te pisa o molesta, sino como un cómplice potencial. La experiencia de red es un poco como el LSD en los años sesenta, una experiencia distinta, irreal pero real, que permanece en tu memoria porque lo que has experimentado lo has experimentado realmente: la capacidad de conversar con desconocidos, de traspasar fronteras, de autotransformarte, de crear con facilidad, etc.

¿Internet tiene la función que tenía la utopía en los años sesenta?

La experiencia de la red puede ayudarnos a superar esquemas de pensamiento político que no nos sirven hoy: el código gobierno-oposición de la política de los políticos, la dicotomía izquierda/derecha, las formas de organización que sólo funcionan en condiciones de mucha homogeneidad, etc. Pero no es una utopía, ni es la solución automática a todos los problemas. Especialmente todo lo relativo a las desigualdades es un desafío no resuelto. Internet nos sirve para modificar la situación que tenemos ahora, pero tiene otros problemas que habrá que pensar también. No es el ideal.

5
Reimaginar la estrategia

Según la concepción clásica, la estrategia es una lógica medios-fines. Un sujeto dispone un plan y encuentra luego los mejores medios de llevarlo a la práctica. El problema de este planteamiento es que, en nombre de la fidelidad debida al plan a ejecutar, no se atiende a los potenciales de las situaciones y a los desvíos de la historia. ¿Podemos darnos otros modos de pensar estratégicamente? El trabajo de François Jullien sobre la concepción de la eficiencia en China es fuente de otras imágenes posibles.

Textos:

- Olas y espuma: otros modos de pensar estratégicamente
- Las transformaciones silenciosas: entrevista a François Jullien

OLAS Y ESPUMA: OTROS MODOS DE PENSAR ESTRATÉGICAMENTE

El debate sobre la eficacia no es algo nuevo en el 15M. Está desde el comienzo. Qué queremos, cómo conseguirlo. Son preguntas que insistían una y otra vez en las asambleas de las plazas. Las posiciones se polarizaron enseguida: ¿debemos volcarnos en conseguir un consenso de mínimos que oriente la acción o el mayor logro del movimiento es el movimiento mismo, el proceso de aprendizaje de otras maneras de estar juntos? ¿Vamos lentos porque vamos lejos o vamos a menos porque no sabemos dónde vamos? No supimos o no quisimos inventar una diagonal entre ambas posiciones, una respuesta inédita al debate clásico sobre procesos y objetivos.

El debate se ha intensificado tras el primer aniversario del 15M y en torno al 25S. Viene atravesado por una profunda angustia: el proceso acelerado de la catástrofe económica amenaza con llevárselo todo por delante en un tiempo récord. ¿Cómo se frena esa locomotora desbocada y suicida? Se oye decir: el primer 15M —un torbellino caótico y emocional, que avanzaba a golpe de improvisación, inmediatez y entrega humana sin límites— debe ahora dejar paso a otra forma «más eficaz». Puede ser. El 15M es un movimiento que evoluciona y se transforma: lo que sirvió en un momento dado puede no ser lo más indicado en otro, la fidelidad no significa repetición sino constante recreación. La

gracia del 15M es que es una idea viva y editable: se puede tocar, alterar, transformar.

PROBLEMAS DEL PENSAMIENTO ESTRATÉGICO CONVENCIONAL

Pero ¿qué significa «más eficaz»? El problema de la eficacia se vincula al de la estrategia: se dice que lo que necesita el movimiento para ser más eficaz es «pensar estratégicamente». La estrategia es un pensamiento sobre la relación entre medios y fines, lo que se pretende y cómo se consigue. Implica fijar una dirección (finalidad) y tener visión de conjunto (totalizar). Y pasa por marcarse objetivos claros desde el análisis de la coyuntura, señalar con precisión al enemigo, establecer una continuidad de las operaciones, acumular fuerzas, medir bien los riesgos, etc.

Me entran dos dudas. La primera: ¿se puede pensar estratégicamente una realidad fuera de quicio como la que vivimos, donde se encabalgan y entrecruzan los saltos, las aceleraciones repentinas, los conflictos y las negociaciones entre una maraña de actores heterogéneos? ¿Cómo pensar estratégicamente en contextos de fuerte indeterminación, complejidad y dispersión, cuando el pensamiento estratégico convencional es siempre un pensamiento del largo plazo, la acumulación y la continuidad?

La segunda: ¿cómo pensar estratégicamente desde un movimiento anómalo como el 15M? Los que empatizan con él y sus detractores coinciden: el 15M es verdaderamente una cosa rara. Un objeto volador no identificado. No se define como los movimientos sociales «de toda la vida» por una estructura organizativa y una identidad clara, con fronteras nítidas y filtros de entrada. Por eso tratamos de aferrarlo con imágenes diferentes y decimos que es «otro estado mental» o «un nuevo clima social». Pero ¿se puede pensar estratégicamente un *cambio climático*: ambiental, difuso, deslocalizado, intermitente, complejo? ¿Se puede pensar estratégicamente sin sujeto, desde un no-sujeto?

Hay quien responde: «No hay estrategia posible, sólo nos cabe la improvisación». Quizá. Pero lo que me interesa ahora más bien es indagar en otras imágenes posibles de estrategia. Empezar a pensar la política de otro modo fue sin duda una victoria del 15M. Pero se trata de una victoria precaria: en proceso, en absoluto irreversible, que se trata de actualizar una y otra vez. Porque «la vieja política» no es tal o cual grupo determinado de gente, sino una pereza que nos atraviesa a todos: la de poner un saber donde debería haber un trabajo de pensamiento o creación. Quizá esté un poco averiado, pero el saber estratégico convencional es lo que hay. Sus esquemas mentales operan en nuestra cabeza y ordenan nuestra percepción de lo posible y lo deseable. ¿Podemos inventar otras imágenes de eficacia y estrategia más adecuadas al «nuevo cerebro 15M»? El pensamiento de François Jullien me parece altamente inspirador a ese respecto.

LA IDEA CHINA DE EFICACIA

François Jullien es un sinólogo y filósofo francés que ha escrito numerosos libros sobre las diferencias entre los modos de pensar chino y occidental. Su intención es salir del pensamiento occidental para poder así interrogarlo mejor y más radicalmente, es decir, llegar hasta la raíz: sus presupuestos, sus pilares, a veces impensados. Su manera de salir es dar una vuelta por China. China es el afuera que devuelve una mirada imprevista sobre el interior del pensamiento occidental. Jullien establece ese contraste a partir de puntos muy concretos: el arte, el cuerpo, el tiempo o el mismo pensamiento. El libro que voy a comentar (casi diría parafrasear, por eso ni siquiera cito) se llama *Tratado sobre la eficacia* y es una reflexión sobre los distintos acercamientos al arte militar de la guerra: por ejemplo, en China Sun Zi o Sun Bin, en Occidente, Von Clausewitz.

¿Cuál es la diferencia? Occidente divide el mundo en dos: lo que es y lo que debe ser. Es el gesto platónico fundador de toda

una metafísica o visión del mundo. La idea occidental de eficacia se deriva de aquí: se trata de proyectar sobre la realidad lo que debe ser (en forma de Plan o Modelo) y tratar de materializarlo (llevarlo a la práctica, aterrizarlo). Entre el ser y el deber media la voluntad humana de colmar esa brecha y, como escribí, enderezar la realidad: esto es, ponerla derecha, según el Derecho, la Ley, lo que debe ser. El entendimiento abstrae y modeliza, la voluntad aplica, ejecuta. En el caso del arte militar de la guerra, el Estado Mayor propone el Plan y los ejércitos rompen las resistencias que opone la realidad. La batalla campal donde se lucha por doblegar completamente al enemigo es el momento decisivo en el que se juega todo: la «esencia» de la guerra.

Según Jullien, los chinos piensan la estrategia de modo completamente diferente. No dividen el mundo entre el ser y el deber ser. Es decir: no parten de un Modelo o Plan, sino del mismo *curso de lo real*. Lo real no es materia informe o caótica que espera nuestra organización, sino que ya está organizado. Tiene propensiones, inclinaciones y pendientes que se pueden detectar y aprovechar. Es lo que Jullien llama «factores facilitadores» o «potenciales de situación». El trabajo del buen estratega no es modelizar y proyectar primero, para aplicar después, sino más bien escuchar, evaluar, acompañar y desarrollar los potenciales de situación. No actuar, sino ser actuado. No forzar: secundar. No perseguir directamente un objetivo, sino explotar una propensión. Porque los efectos están contenidos en ella. Es como surfear una ola: no se trata de domeñarla, sino de ir juntos hacia el mismo sitio. Dejarse llevar. El mundo sólo es resistencia y obstáculo desde la óptica del control.

Dos figura clave del pensamiento estratégico occidental quedan aquí gravemente cuestionadas:

- la vanguardia-sujeto. La iniciativa no proviene de ningún sujeto, sino de la situación: la ola de fondo. De hecho las vanguardias (el Estado Mayor de la política) pueden desbaratar los factores facilitadores al querer forzarlos: los satu-

ran, no dejan que pasen los efectos, se hacen notar demasiado y se vuelven fácilmente identificables para el enemigo. Lo que la estrategia china requiere más bien son «retaguardias» capaces de escuchar, acompañar y cuidar los procesos. Siempre discretamente, dejando pasar los efectos. Su potencia es la del vacío: puerta, fuelle, boca o valle. Las retaguardias no decretan lo que debe ser, sino que evalúan y acompañan las fuerzas ya presentes. No planifican lo que debe pasar, sino que elaboran diagramas de lo que ya está pasando: qué pasa, cómo pasa, por dónde pasa. *No planes, sino diagramas.*

- la intervención-batalla. La batalla para los chinos no es el momento decisivo donde se juega el todo por el todo, la esencia de la guerra. Sólo es la materia visible sobre la ola de fondo: repunte, cresta, espuma. Lo decisivo se juega siempre antes. En la escucha atenta a los factores facilitadores, en el desarrollo del proceso, en el cuidado atento de las situaciones, en el acompañamiento discreto de los potenciales. Lo visible no es siempre lo más interesante. Lo excitante no es siempre lo más importante.

LA HEGEMONÍA EN GRAMSCI

China y Occidente no son compartimentos estancos. Jullien polariza para exagerar las diferencias y así poder verlas mejor, pero existen contaminaciones y líneas transversales. Por ejemplo, el pensamiento sobre la hegemomía en Gramsci, el filósofo marxista italiano. Me parece que Gramsci pensaba *a la china* al decir: «cuando se hizo la Revolución francesa, ya se había ganado». Se refería a que el movimiento de las Luces había socavado durante años los pilares del Antiguo Régimen proponiendo otra definición de la realidad: todos los seres humanos, independientemente de su origen, sexo o condición, son igualmente capaces y dignos.

El poder del Antiguo Régimen se reproducía cotidianamente en las maneras corrientes de entender las relaciones, el trabajo o la política, a las que subyacían visiones del mundo jerarquizadas. La Revolución francesa, antes que jugada excepcional que da jaque al Rey, fue lento desplazamiento sísmico, elaboración y propagación de otra visión del mundo. Construcción de hegemonía, dice Gramsci. El acontecimiento de la Revolución simplemente recogió ese fruto maduro: también es muy importante saber recoger el fruto o efecto, advierte Jullien, antes de que se pudra. Pero lo decisivo no fue tanto el día de la Revolución, como el proceso previo: silencioso, difuso, ambiental. Un cambio climático. Quizá algún revolucionario se quejaba, un día antes del levantamiento, «de que no pasa nada, con lo mal que está todo». Pero en la lógica china las cosas más importantes pasan cuando no pasa nada.

EL PROCESO CONSTITUYENTE ESTÁ SIENDO

Jullien o Gramsci nos proponen otras imágenes para pensar la estrategia y la eficacia. No perseguir directamente un objetivo, sino más bien suscitarlo detectando los factores facilitadores y acompañando los potenciales de situación. Eficacia indirecta, estrategias oblicuas. Algo muy difícil de aceptar para nuestro orgullo occidental de autores-sujetos, para nuestra necesidad «estructural» de drama y heroísmo (el momento de la verdad), épica y epopeya (el relato del acontecimiento excepcional).

Pero en todo caso, mi idea no es contraponer las imágenes «buenas» de estrategia y eficacia a las «malas» y dar a elegir, sino sobre todo cuestionar los presupuestos e implicaciones del pensamiento estratégico convencional, basado en las nociones de dirección (finalidad) y visión de conjunto (totalización). El problema es la visión instrumental de la realidad que se tiene desde aquí. Los procesos no valen por sí mismos, por los nuevos valores que sean capaces de engendrar, por lo que en ellos podamos aprender.

Sólo tienen valor en función del lugar que ocupan en el Plan. ¿Sirven a la acumulación de fuerzas? ¿Van en la dirección correcta? Son partes de un todo y puntos en una línea de tiempo preestablecida. El pensamiento estratégico tradicional implica siempre un gesto de centralización que se lleva mal con la autonomía de las situaciones, sus tiempos y recorridos propios.

El «proceso constituyente», entendido aquí como un proceso plural y deslocalizado, pero a la vez climático o ambiental (general), de desconfiguración de la realidad existente y configuración de otra realidad, *está siendo*. Lo decisivo es escuchar y sintonizar con esta ola de fondo. La República del 99% ya está aquí... o de lo contrario nunca estará. Se trata de desplegarla: detectar, desarrollar, articular y comunicar sus potenciales de situación.

La gran estrategia no tiene golpes de efecto, la gran victoria no se ve.

LAS TRANSFORMACIONES SILENCIOSAS: ENTREVISTA A FRANÇOIS JULLIEN

En España han aparecido el Tratado sobre la eficacia *(Siruela) y la* Conferencia sobre la eficacia *(Katz), que es una versión digamos resumida del primero. En la* Conferencia sobre la eficacia, *una nota al pie nos explica que se trata de una charla que usted impartió a empresarios y profesionales del* management. *Yo he leído los dos libros, como una persona interesada por la política, implicada desde hace muchos años en movimientos sociales autónomos o alternativos. Me parece bien curioso e interesante que un mismo libro pueda interpelar a empresarios y a activistas de movimientos sociales...*

¿Sociales o políticos?

Un ejemplo podrían ser los indignados, lo que aquí llamamos el 15M, que quizá sí conozca... Son dos libros que me han hecho reflexionar muchísimo sobre la acción política. ¿En qué sentido? En el de reimaginar la idea que tenemos de revolución. ¿Se puede reimaginar un cambio social profundo, en ese sentido una revolución, pero sin vanguardia, sin épica, sin héroes, sin acontecimiento y sin mito, es decir, por fuera de los elementos básicos de la tradición occidental? Es lo que yo querría indagar con usted en esta entrevista, si le parece bien. Si su lectura de las ideas chinas

de eficacia y estrategia puede enriquecer nuestro repertorio de imágenes para pensar la revolución.

Muy bien, adelante.

Una primera pregunta, un punto de partida. En los libros hay un resumen muy sintético de lo que podemos llamar la herencia griega o la herencia platónica. Esta consistiría en aislar en dos momentos: el momento del entendimiento y el momento de la voluntad...

Sí, la modelización y la ejecución.

Tengo la impresión de que de alguna manera las revoluciones también se han pensado así. Por un lado, la vanguardia que posee la ciencia de la historia y traza una línea política sería la dimensión del entendimiento y la modelización. Por otro lado, estarían las masas, que ejecutan mediante su fuerza de voluntad el plan en la realidad. Mi primera pregunta sería si usted piensa que la herencia griega, tal y como usted la define, ha influido en la manera occidental de pensar/hacer las revoluciones. Y si China nos puede ofrecer un camino alternativo.

Gracias, primero quisiera precisar desde dónde hablo, mi punto de partida, para saludarle yo también, para hacer un saludo recíproco. Soy filósofo, vengo de los griegos, pero decidí desviarme y pasar por China. No porque ame China, sino para encontrar otro lugar, algo fuera de Occidente que me permita reflexionar sobre él. Reflexionar sobre las elecciones que toma el pensamiento europeo. Llevar a cabo una deconstrucción partiendo de un punto exterior y no solamente de los elementos internos. Tomando por ejemplo un poco de distancia con respecto a la metafísica de los griegos y saliendo de la lengua que articula esa metafísica. Saliendo también de la historia de la filosofía europea, extrañándola,

gracias al punto de apoyo que me brinda un afuera, lo que me permite volver luego al pensamiento europeo para interrogarlo en lo que este no interroga, en lo que no se plantea.

Entonces, mi paso por China es una estrategia, una estrategia oblicua para poder interrogar la filosofía en aquello que la filosofía no interroga. Y lo que usted evoca es una especie de gran elección teórica, pero que permanece implícita, como algo en lo que no se ha reflexionado, y es la elección sobre modelización y aplicación, teoría y práctica. En resumen, *la forma griega y europea de concebir la posibilidad de la acción.* Me parece claro que este es también el pensamiento de la revolución. Es un pensamiento que está ahí, dentro de esa distinción, cuando hablamos de la teoría revolucionaria y luego de la praxis, por ejemplo. Me parece muy claro.

¿Podemos pensar una revolución por fuera de ese pliegue? Me parece difícil, porque China no pensó la revolución. Creo que para pensar la revolución, como usted ha dicho, necesitamos la vanguardia, la modelización, la epopeya... Algo como un gran relato heroico, sí; creo que necesitamos todo eso para pensar una revolución. Por consiguiente, la cuestión sería más bien *cómo actuar socialmente sin pasar por la revolución.*

¿China nunca pensó la revolución?

La revolución es un invento europeo. Los chinos lo tomaron prestado a finales del siglo XIX, principios del siglo XX, cuando los europeos fueron a China. China se descubrió entonces como un país pobre, y no es que fuese pobre, pero en comparación con Europa se consideró pobre y retrasada. Y tomó prestada a Occidente la ciencia, una cierta forma de evolucionismo, y luego la revolución. Sobre todo el modelo de revolución que parecía haber tenido éxito en la época: la revolución bolchevique de 1917. El Partido Comunista chino se funda en 1921. Son préstamos, y una ruptura con respecto a la propia historia, porque China se da cuenta de

que había una idea que no había desarrollado. Se pensó que lo que había mantenido al país en una especie de insuficiencia histórica era la ausencia de la idea de *progreso*, que estaba en su cúspide en Europa a finales del siglo XIX. China había pensado la renovación, la transformación, pero no el progreso. Una idea en primer lugar religiosa, que hemos querido laicizar en el siglo XVIII y en el siglo XIX, pero sin lograrlo completamente...

Ahí hay una ruptura histórica. Para pensar la revolución, como usted ha dicho, necesitamos la vanguardia, necesitamos precursores, esto es, personas que piensen estar por delante, en una historia que progresa. Y hace falta también la modelización. Eso es esencial, la modelización como elección. A través de la forma, a través del plan que se proyecta. Proyectar quiere decir —y modelizar lo implica— que perseguimos un ideal. El espíritu diseña un ideal que se proyecta sobre la historia o sobre determinada situación. Creo que la revolución pasa por todo esto necesariamente. Por consiguiente, la cuestión china sería cómo pensar la historia, cómo pensar la transformación de la historia, sin pasar por una revolución. Y eso es algo que yo no he desarrollado en los libros que citaste, sino más tarde, a través de lo que denomino la «transformación silenciosa».

Primero tenemos que comprender por qué es silenciosa y no invisible. En Europa, esta idea de revolución, de modelización, la cuestión de la teoría y de la idea, todo esto está vinculado siempre a la *vista*, al sentido de la vista. *Theoria* significa «contemplación» en griego. En la semántica griega, *eidos*, idea, teoría, visión están unidas. Por consiguiente, existe esa gran elección griega que es privilegiar lo visual; pero también visual en cuanto a proyección, todo lo que gira en torno al estatus de la idea, como la idea revolucionaria. Pues bien, *China privilegió el oído y no la vista*. Y si lo pensamos bien, la vista y el oído son dos sentidos opuestos. La vista es el sentido de lo *local*: miro aquí o miro allá, a través de los ojos. Y el oído es el sentido de lo *global*: oímos incluso por detrás de la cabeza, por detrás de nosotros. Podemos abrir los

ojos y cerrarlos; la vista y los ojos irán a buscar en el mundo. Pero con las orejas no podemos hacer lo mismo, no podemos cerrarlas, seguimos oyendo. La vista va a buscar en el mundo, se proyecta, quiere captar las cosas; mientras que el oído recoge, como una trompetilla.

Es importante comprender por qué contra el privilegio que damos a la idea, al proyecto, que es lo que favoreció el pensamiento griego y nosotros hemos heredado, China privilegió el oído, el sentido del oído. Basta con mirar cómo se dice inteligencia en chino: la palabra significa «el oído antes que la vista». Tenemos retratos de sabios chinos con las orejas muy grandes y los ojos chiquititos. ¿Por qué? Porque el oído es su forma de estar abiertos al mundo, escuchando el mundo. Disponibles ante lo que venga, sin que exista la operación de elegir esto o aquello en concreto, esa iniciativa del sujeto que busca y se proyecta, esa iniciativa tan nuestra y que marca también la idea de revolución.

Así que tenemos que ver esos elementos implícitos, esas elecciones implícitas. No para establecer comparaciones —las comparaciones no son interesantes—, sino para que ambos pensamientos puedan reflexionar uno sobre otro, sondearse el uno al otro. El contraste con lo otro es lo que nos permite reflexionar.

Ahora se entiende por qué la transformación es silenciosa y no invisible. ¿Podemos pensar la revolución como una transformación invisible?

Llamo transformación silenciosa a una transformación que tiene lugar sin ruido y de la que no se habla. Hay silencio por ambas partes. Habría que articular la transformación silenciosa con lo que voy a llamar ahora un acontecimiento sonoro, porque en la medida en que esta transformación va teniendo lugar en silencio, cuando aflora produce un evento, un *acontecimiento sonoro*. Por consiguiente, hay que articular las dos cosas: transformación silenciosa y evento sonoro, que es el afloramiento sonoro de una

transformación silenciosa. Entonces, me pregunto si la revolución no es a fin de cuentas esto: una transformación silenciosa y un afloramiento sonoro.

Tomemos la Revolución francesa, un ejemplo que conozco un poco. Se presenta como una revolución. Pero ¿es una ruptura? ¿En qué medida es una ruptura? ¿No es quizá ese afloramiento de una transformación silenciosa, cuya puesta en escena (la vanguardia, la acción de las masas, la epopeya, los héroes...) sería simplemente figurativa, teatral? Hubo un corte, antes estaba el Antiguo Régimen, luego vino el Imperio, el Consulado, etc. Pero ¿cuándo empezó la revolución? Los economistas dicen que la revolución sucedió porque hubo un empobrecimiento, una crisis económica, a finales del siglo XVIII, mientras que antes, a comienzos del siglo XVIII, la situación era de abundancia. Eso dicen los economistas. Lo que yo diría es que la Revolución francesa comienza con Luis XIV, en el siglo XVII, cuando Luis XIV deja París para instalarse en Versalles y abandona al pueblo. De hecho, lo primero que hace el pueblo revolucionario es llevar de nuevo al rey a París.

La Revolución francesa *dura tres siglos*, hasta que la burguesía asume el poder político, después de hacerse con el poder económico. Desde comienzos del siglo XVII hasta finales del siglo XIX. Tres siglos en total. Así que es una transformación silenciosa con varios afloramientos sonoros: primero 1789, luego 1848, más tarde la guerra frente a Alemania... Es decir, se instaura un régimen democrático de una forma insonora, no épica. El régimen parlamentario se instala en Francia de una forma completamente sigilosa, sin hacer ruido. Entonces, me pregunto lo siguiente: ¿existe la revolución? ¿La historia la fraguan las revoluciones? ¿O las revoluciones son simplemente el afloramiento sonoro de una transformación silenciosa que lleva su tiempo y que en Francia, por ejemplo, duró tres siglos?

La revolución, cuanta más ruptura implique, más va a ir seguida de una restauración, de una contrarrevolución. Un ejemplo

es la Revolución inglesa. Otro la Revolución francesa, donde hay más ruptura y más restauración. Y otro más radical aún la revolución bolchevique, donde hay mucha más ruptura y muchísima más restauración después, que de hecho sigue sin haber terminado... Por consiguiente, la primera cuestión que yo me planteo sería: ¿el progreso social lo hacen las revoluciones? Cuando se quiere bajar el desempleo en Francia, siempre llega alguien que dice: «de aquí a tres meses, a un año, el paro va a bajar». Es una decisión proyectada, con un deseo de ruptura. Pero ¿es así como puede bajar el paro? Me parece que no, que puede bajar cuando uno va tomando poco a poco iniciativas que van desbloqueando ciertas cosas, que hacen que progresivamente haya más actividad, se abran distintos mercados, etc.

El pueblo ya no cree en la política del anuncio y la promesa. El pensamiento chino ofrece una alternativa: hacer algo poco a poco. La palabra justa podría ser *amorcer* [comenzar, empezar, dar inicio]. *Amorcer* es empezar a hacer algo. Puede ser *morder*, como iniciar pero con una idea práctica, como cuando das de comer a los peces y estos muerden el anzuelo. A mí me interesa ese vocabulario, que trato de promover en francés y que se nos escapa un poco. No es un vocabulario teórico ni filosófico, pero escapa a nuestras elecciones, escapa a nuestros pliegues teóricos. *Amorcer* no es algo teórico ni práctico, tampoco empírico, sino procesual. A mí lo que me interesa es el pensamiento del proceso, de la procesualidad, porque el mundo es procesual. Así que quizá deberíamos deshacer ese desfase entre teoría y práctica, para pensar en lo procesual, en la procesualidad de la historia, en una conducta procesual.

¿Empezar a pensar en términos de proceso y no de acontecimiento?

En primer lugar deshacer nuestro imaginario, ese imaginario heroico, impregnado de práctica, de activismo, de eventos, de acon-

tecimientos. Deshacer nuestro imaginario. Deshacerlo, porque si cogemos este desvío de la cultura y de la lengua surge algo mítico en el pensamiento de la revolución. ¿Y el mito es inútil? No lo creo, tiene su eficacia, pero en primer lugar es un mito. La historia procede, no tanto del mito, no tanto de la revolución como mito, como de esas transformaciones silenciosas. Lo mismo cuando hablamos del pensamiento. Cuando alguien tiene una idea, es el afloramiento de una maduración silenciosa. Tener una idea, finalmente, nos entrega un acontecimiento. Digo: «¡He encontrado algo!», pero es el resultado de un camino que ha transcurrido en la sombra.

Lo primero es tomar la medida de nuestro imaginario. Y después preguntarnos si debemos mantener la idea de revolución. ¿Cuál es la eficacia de la idea de revolución? Me parece que no es la que pensamos. Pensamos que es la famosa teoría revolucionaria que aplicamos en la práctica, pero creo que no. Más bien sería que construir por idealización trae consigo un efecto de movilización. La idea revolucionaria moviliza sujetos, ciudadanos, personas. Esto es lo que ha faltado en China, la movilización de los sujetos singulares que toman la iniciativa. «Sujeto» está vinculado a iniciativa. Iniciativa, *initium*, estar en el inicio, es el comienzo de algo. Representarnos así, en el comienzo de algo, dando comienzo a algo, con la capacidad de iniciar la historia, tiene mucha fuerza. Es un imaginario que moviliza sujetos. China se ha transformado silenciosamente en las últimas décadas y ahora vemos el afloramiento sonoro de todo su potencial acumulado. Pero no ha sabido cómo movilizar a sus sujetos. ¿Se puede movilizar a los sujetos, a los ciudadanos, sin la modelización, el relato mítico y todo lo demás?

Primero los europeos tienen que salir de sus marcos. ¿El cambio en la historia es la revolución? No estoy para nada seguro. Pero tampoco abandono el pensamiento europeo, no me he convertido cien por cien al pensamiento chino. Simplemente intento reflexionar entre los dos para ver qué es eficaz en el pensamiento

europeo de la revolución. Y no creo que sea la aplicación, la teoría que se aplica, esa manera de forzar la realidad desde la teoría, sino que la eficacia pasa por la movilización de los sujetos que se toman como parte de la historia. Eso es algo muy europeo. La sociedad civil china es importante porque tiene riqueza, pero no ha sabido movilizar a los sujetos salvo mediante el enriquecimiento o la cultura de los nuevos ricos. No produce movilización ciudadana.

Gramsci, cuando habla de la Revolución francesa, dice algo que me resuena con lo que usted afirma: «Cuando se hizo la revolución, la revolución se había ganado antes». No se remonta tres siglos atrás, pero sí al movimiento ilustrado que redefine enteramente la realidad. Cuando se toma la Bastilla, los pilares del Antiguo Régimen ya han caído. ¿Podemos encontrar en algunos teóricos revolucionarios algo así como «destellos chinos», lógicas del proceso? ¿Hay cruces?

Me parece algo diferente. La idea de que el pensamiento es revolucionario, de que el siglo XVIII y la Ilustración promovieron una crítica que minó las bases de Antiguo Régimen, es aún muy occidental, muy insuficiente. ¿Por qué? Porque en el fondo seguimos estando en el lado de la teoría, de los intelectuales, de la teoría revolucionaria. Voltaire, Rousseau, Diderot, los grandes pensadores franceses ya habían muerto en 1789, la vanguardia no estaba ahí. Hay que ver las cosas con mayor globalidad, escuchar más globalmente... Esa transformación silenciosa de la que hablamos es una transformación global, económica, social, política... Todo a la vez. Cuando digo que Luis XIV empezó la Revolución francesa al marcharse a Versalles puede sonar paradójico, pero se trata de resaltar el hecho de que hay un proceso histórico global que podemos identificar en sus diversos aspectos (económico, social, etc.). Esa globalidad es lo que me parece efectivo en la historia. Es demasiado fácil aislar la parte teórica de los intelectuales. El pen-

samiento revolucionario europeo no logra pensar la revolución sin precursores que la preparan, sin vanguardias que la anuncian, un poco al modo religioso. Siempre hace falta un precursor, un iniciador... No estoy para nada seguro de que sea así.

Bueno, Gramsci no estaba lejos de esa idea, porque habla también de cambios tecnológicos, cambios sociales, cambios económicos... Otra pregunta, desde el punto de vista de los que quieren cambiar la sociedad pero descartando el esquema revolucionario clásico. En los libros de los que hablamos está la noción básica de «potencial de situación». El potencial de situación es el eje en la manera china de pensar y actuar. Le pediría que explicara un poco el concepto. Y le preguntaría si le parece que es un factor que puede ser útil no sólo para el pensamiento militar, sino también para el cambio social.

El concepto que tenemos que contraponer a la modelización, al *eidos* griego, es la *maduración*. Pensar en la maduración como un concepto posible: cómo hacer que madure algo, cómo hacer que algo madure. La maduración es algo global, continuo, procesual. No se puede forzar la maduración. Se puede cooperar, pero no forzar. Dejamos que algo crezca, dejamos crecer la planta, cooperamos en ese proceso pero sin conducirlo, sin proyectarlo. La maduración es un concepto, pero implica un cambio de lógica conceptual importante. El pensamiento chino ha pensado la maduración, en cierta manera desconectada del sujeto. Así que tenemos por un lado la modelización y por otro la maduración.

El «potencial de situación» no es un concepto chino. Es una noción que yo elaboro para nombrar una coherencia del pensamiento chino y que dialogue con la filosofía occidental. Me parece que puede ser un concepto efectivamente muy fecundo. Primero aparece en el ámbito militar. El potencial de situación ahí son los factores implicados en una situación, los factores que la hacen evolucionar y que el estratega tiene que detectar para aprovechar-

se de ellos, sacarles partido. Pasamos entonces del verbo *proyectar*, como cuando hablamos de proyectar un modelo con respecto a una situación, a *detectar*, lo que cambia completamente la perspectiva. Ya no se trata de proyectar, de buscar, de idealizar, sino de detectar, en la situación donde se está, un factor facilitador, un potencial de situación. Cuando se esboza (*amorcer*) un factor favorable, hay que detectarlo enseguida para que madure, para hacerlo madurar. Cuando digo «hacer que madure» es quizá demasiado activista, mejor *dejar* que madure.

Nuestra lengua tiene la voz pasiva o la activa, una cosa o la otra: *yo amo o soy amado*. Pero en la lengua china no hay conjugación, no se conjugan los verbos y los tiempos, no se distingue entre voz activa y pasiva, no hay complemento agente. Esto es interesante con respecto a una revolución, porque la revolución lleva al límite la idea de lo activo; y además de activo, solitario: un sujeto que impone su plan al mundo. Una lengua como la china, que no diferencia entre activo y pasivo, es más como la posición del agricultor. ¿Qué hace el agricultor? Ayuda a las plantas a que crezcan, a que maduren. No es algo que él decida, lo hacen las plantas por sí mismas. Hay algo inmanente, hay una inmanencia. Pones una semilla en la tierra y crece. ¿Qué hace entonces el agricultor? Usa su azada y airea la tierra, para que la situación sea más favorable. Llevémonos esa idea al campo de la revolución. ¿La eficacia en la historia no significaría hacer que la situación sea así, más blanda?

Una imagen que aparece a menudo en sus escritos es la del surfista, que no hace algo tan distinto a lo que hacen los agricultores...

El surf no es algo europeo, sino algo que viene de más allá, creo que de Hawái. No sé exactamente de dónde viene, pero ahora está claro que en Europa es muy importante. Surfear nos pone en la vía de este otro pensamiento de la eficacia, porque no modelizamos primero para aplicar después, sino que primero detecta-

mos cómo llega la ola y después nos unimos a ella para lograr algo. El hecho de que surfear sea una metáfora tan común me parece revelador, revelador de otro recurso de eficacia, diferente con respecto al par teoría-aplicación, entendimiento-voluntad. Los conceptos europeos son interesantes, significativos, importantes, pero no son los únicos posibles. Eso es lo que quiero demostrar.

Le quería preguntar si piensa que puede haber grupos sociales, minorías, que funcionen como esos agricultores. No vanguardias que fuerzan la realidad, sino grupos que acompañan cambios, que airean la tierra. Formas no militares de militancia. Retaguardias.

Es una pregunta interesante sobre la que reflexionar. No tengo respuesta ahora. Plantea primero la cuestión de qué es un grupo. Para que un grupo se sienta como un sujeto en la historia, ¿no ha de tener también una conciencia teórica, proyectada? ¿Un desafío común? Ahí volvemos a los griegos, a la modelización. Ese es el problema actual de China, porque en China la dificultad hoy en día es constituir un *demos*, un pueblo. Los griegos tienes *pletos* y *demos*. *Pletos* es la masa y *demos* es el pueblo ciudadano, el pueblo del *ágora*. Yo creo que esa sigue siendo hoy la dificultad de China: está la masa, la muchedumbre, pero sigue siendo difícil constituir un pueblo consciente de sí mismo como colectivo, como grupo con iniciativa.

Vuelvo a lo anterior: la modelización no es muy eficaz en esa relación entre teoría y práctica, entendimiento y aplicación, pero sí como capacidad para movilizar sujetos. Modelizamos para movilizar y no para aplicar, aunque creamos lo contrario. Modelizamos para movilizar sujetos. No hacemos programas electorales para aplicarlos, no somos tan tontos. Se hacen programas electorales para poder discutir, posicionarse, abrir un espacio de reflexión política y crear así la democracia. Hay que romper la idea

de que se modeliza para aplicar. Modelizamos para movilizar a los sujetos. Y no creo que podamos movilizar a un sujeto sin tener ideales, sin modelos. No creo que se pueda.

¿No hay alguna vía intermedia para movilizar a los sujetos que no pase por la épica, por el gran relato? Lyotard hablaba de las pequeñas historias, como maneras de encontrar la potencia en lo cotidiano.

Contra los grandes relatos.

La potencia de grupos no hegemónicos, las mujeres, las minorías, con una idea de movilizar, de empoderar, de galvanizar. Pero sin referirse al gran relato unificador de sentidos...

El final de los grandes relatos y la posmodernidad. De acuerdo.

¿Habría alguna vía para movilizar sin épica y sin fe? Porque el gran relato apela a la creencia, a la fe. El líder carismático moviliza apelando a nuestra creencia. ¿Imagina otras posibilidades o vías intermedias?

Hay que reflexionar. No soy un filósofo de la tele que tiene una respuesta para cada pregunta. Lo que dice es interesante. Hay que reflexionar, caminar con ello. En cualquier caso, no creo demasiado en las vías intermedias ni en las mezclas. Creo más bien en los *cruces*. Las lógicas son exclusivas y excluyentes: o bien modelizas o haces madurar. Una cosa o la otra. No las dos cosas a la vez. Pero podemos cruzar las dos cosas, eso sí. Un gran hombre, una gran mujer, es alguien que modeliza para movilizar a los sujetos y a la vez hace madurar el potencial de situación. Hace las dos cosas.

No se trata de dulcificar, de borrar los límites, de limar los ángulos de un concepto de revolución demasiado agresivo. Lo

que da fuerza e interés al pensamiento del ideal o de la modelización es su potencia de movilización y esta tiene que estar ahí íntegra. No sería interesante un modo *menor* de referirnos a la revolución. Al mismo tiempo, pienso que si hablamos de eficacia, la lógica de la maduración suscita menos resistencia, menos efectos en contra. Tiene una virtud procesual muy importante. Un gran hombre es alguien que cruza las dos cosas.

¿Se le ocurre algún ejemplo?

De Gaulle por ejemplo. Por un lado, hizo esa famosa declaración del 18 de junio de 1940 que decía: «No hemos perdido, la guerra continúa». Esa sería la parte que toca a la movilización de los sujetos. Pero a la vez, bajo esa forma heroica, actuó como los chinos. En junio de 1940, cuando podía caer prisionero, cuando podía ser asesinado, huyó a Inglaterra. Si se hubiese quedado en Francia, habría sido un héroe pero no hubiera conseguido efecto ninguno. Entonces, ¿qué hizo? Actuó a la china. Dijo: «No tengo potencial en esta situación, así que me retiro, me voy». Y modesta, discretamente, se puso al margen e intentó generar otra situación, como hizo Mao en Jinan o Chiang Kai-shek en Taiwán. «Si me quedo aquí seré un héroe, pero un héroe muerto. Así que me voy, me retiro.» Es el razonamiento que llevó a De Gaulle a Londres. Cuando volvió, sin embargo, sí que tenía de nuevo un potencial para actuar. De Gaulle nos muestra cómo pueden cruzarse ambas cosas: modelizar para movilizar y a la vez hacer madurar. Cruzar las dos cosas, porque cada una de las lógicas tiene su pertinencia. Yo no creo en la mezcla, sino en el cruce; porque en el fondo, y esto es un concepto reciente mío, los dos pensamientos son recursos, puedo cruzar recursos, pero cada recurso tendrá su propia pertinencia.

¿Qué tipo de sujeto exige esa capacidad de cruce? ¿Se trata de otra figura posible del militante, del activista?

Un sujeto ágil, siempre alerta, flexible, capaz de cruzar distintos recursos, locales, globales... Ese sujeto por venir será alguien capaz de usar recursos diferentes y cruzarlos. Cruzar no implica exactamente *devenir*, porque los recursos se añaden. He pasado mi vida explorando los recursos del pensamiento griego, pero también del chino, y los recursos no se excluyen mutuamente. Se añaden, se reflejan el uno en el otro, se dan que pensar mutuamente, se ponen en valor recíprocamente. A esto estamos invitados hoy cuando viajamos, cuando circulamos, a ver cómo piensan otros para pensarnos desde ahí a nosotros mismos. Y así desembocar en un sujeto ágil, alerta, que puede cruzar recursos distintos, que no está fijo en un único registro, en un único recurso, que puede viajar entre recursos y tomar cada vez aquello que suponga una potencia en la situación.

Hay un libro que seguro conoce y es El siglo *de Alain Badiou. Badiou habla en él del siglo* XX *como el siglo de la acción revolucionaria. Y viene a decir que lo resumiría en la estrofa de* La Internacional *que habla de «la lucha final». El siglo* XX *se resume en esta idea de la lucha final. Hay un corte radical entre ellos y nosotros, la revolución es la lucha final, la destrucción del enemigo. Me pregunto si otra idea de cambio social traería también la transformación de la relación con el otro, con el enemigo. ¿Qué nos propone China al respecto?*

Agradezco esta pregunta, porque me permite precisar algunas cosas. Por ejemplo, la razón de que haya decidido abandonar la filosofía europea para irme a China y después volver a la filosofía europea. Es una tentativa de salir de esas posiciones según las cuales la filosofía europea no puede más que pensarse desde dentro. Hay que salir, hay que tomar distancia. Me parece que Badiou se ha quedado encerrado en el pliegue platónico. La idea de ruptura, la lucha final, el *polemos* como principio del mundo, la tesis y la antítesis, etc. Creo que tenemos que cambiar nuestro es-

cenario teórico. Tengo muy buena relación personal con Badiou, pero hay una cuestión generacional ahí en juego. Es alguien que aprende de los fracasos, pero sigue atrapado en algunas dificultades teóricas, hasta el punto de que no puede reconocer el desastre de la Revolución Cultural china. Sigue basándose en un modelo de revolución del pasado. Pero enlazando esto con lo que preguntaba, ¿puede el otro no ser el enemigo? No estoy seguro, porque en la referencia china no mato al otro, sino que lo pongo de mi parte. Es una astucia, pero no salgo de un comportamiento instrumental.

Pero diferente a la destrucción.

Habría una economía de la destrucción, pero en la que se tiene muy poco en cuenta al otro, es casi como si lo matases. En el pensamiento chino hay un punto ciego y es que China pensó *la política*, es decir, la relación de fuerzas, pero no pensó *lo político*. La política, pero no lo político. Los griegos, sin embargo, sí pensaron lo político, esto es, las formas ideales del gobierno. La monarquía, la aristocracia, la democracia, etc. China no pensó nada de esto. En China se pensó en términos de «el emperador» o ahora «el partido», pero como principios de regulación. Y en la versión dura de estos razonamientos, hay dos resortes, el palo y la zanahoria, la recompensa y el castigo. Es una maquinaria basada en la inmanencia de la obediencia.

Yo aquí me sitúo más bien en el lado del *polemos* europeo. Me explico. En China lo opuesto siempre ha sido complementario. Esa es su grandeza, esa correlación, el yin y el yang. Los opuestos al final se reúnen. Eso ha nutrido el pensamiento de la armonía. Pero creo que el pensamiento chino de la armonía, y aquí me convierto en marxista por un momento, ha sido una gran ilusión. Cuanto más tengamos un pensamiento político de la armonía, más violentas serán las relaciones de fuerzas. Ya lo dijo Marx. China ahí no es un ejemplo. Conservar al otro para apro-

vecharse de él o tener un pensamiento armónico que integra a todo el mundo en una especie de entente sin construcción, por inmanencia, me parece que impide el advenimiento de un pensamiento propiamente político y eso nos conduce a la alienación. La armonía puede convertirse muy fácilmente en alienación, en ilusión.

Aquí sigo siendo griego. Los griegos pensaron ciertamente lo político como modelización. Las instituciones políticas, por ejemplo. En China no hay instituciones políticas, hay modos de regulación, de comportamiento, ritos. Pero para que los ritos sean eficaces, han de ser asimilados. No hay relación crítica con los ritos. Pero lo más importante para mí en la construcción de lo político es que haya discusión, que se hable de modelos, que tengamos una visión crítica, una exterioridad, una distancia y no una asimilación. La asimilación es un vector de alienación.

Aquí vuelve a ser necesario el cruce de las dos lógicas.

En Europa hoy hay un problema esencial y es el fracaso de la izquierda. Hay que pensar esto a fondo. ¿Por qué fracasa la izquierda? Un comienzo de respuesta para mí sería que hemos pensado la idealidad, el modelo, el modelo revolucionario, pero la manera de aterrizar esa modelización ha sido mediante lo contrario, el reverso del modelo. Es decir, por un lado estaba el modelo y por el otro... el cinismo. La izquierda muere por eso. Predica el modelo, pero actúa cínicamente para conseguir los objetivos. Cuanta más idealidad en el discurso, más cinismo en el comportamiento. Eso ha roto a la izquierda. Por eso hay que cruzar las lógicas. Reivindicar la modelización como algo legítimo para movilizar a los sujetos, pero luego tener la capacidad —estratégica y no cínica— de hacer madurar los potenciales de situación. Esto no es algo vergonzoso, sino legítimo. Hay que pensar en sumar modelización y estrategia. Y esto no implica cinismo, ni empirismo, ni pragmatismo.

Hace falta un pensamiento político nuevo en Europa, capaz de romper con el gran discurso político de la izquierda clásica, porque ahí hay algo que ya no convence, que ya no funciona. No se trata de traición, no es un fracaso de la acción, sino algo que no se ha pensado lo suficientemente bien. El esquema de modelización y aplicación no vale, no es suficiente. Es preciso un verdadero pensamiento estratégico.

Entrevista realizada el 25 de junio de 2018 en el centro Tabakalera de Donostia, donde al día siguiente François Jullien impartía una conferencia, gracias a Ane Rodriguez y Oier Etxeberria.

6

Reimaginar el conflicto

Se ha pensado el conflicto como una «batalla decisiva». Un duelo absoluto, napoleónico. La confrontación frontal con el enemigo. El todo por el todo en la disputa de poder. El apocalipsis y el trabajo de la muerte. La historia inspiradora de la guerrilla de Lawrence de Arabia nos permite repensarlo como no batalla, retirada ofensiva, sustracción de blancos al enemigo, arte de la paciencia y el tiempo, lógica de la multiplicidad y, sobre todo, cuidado de la vida.

Textos:

- No un ejército, sino un mundo en marcha
- Lawrence de Arabia y la (no) batalla de Sol
- La muerte, la guerra y la revolución: apuntes de León Rozitchner y André Glucksmann

NO UN EJÉRCITO, SINO UN MUNDO EN MARCHA: LA GUERRILLA DE LAWRENCE DE ARABIA

¿Cuál es la fuerza de los débiles? ¿De dónde sacan su fuerza los que no tienen fuerza? Por ejemplo, los que no tienen fuerza institucional que les sostenga. Los que no tienen fuerza económica o mucho dinero. Los que no tienen fuerza militar o un gran ejército. Los que no están instalados en posiciones sólidas o inatacables. Los que no tienen fuerza física y, por no tener, ni siquiera les sobra el coraje.

Cuando uno no tiene fuerza, ¿dónde ir a buscarla? Necesariamente, hay que encontrarla *fuera de uno mismo*. Más allá de lo propio, de la propiedad, de la identidad, del patrimonio.

La experiencia de Lawrence de Arabia, narrada en *Los siete pilares de la sabiduría*, su diario árabe, nos permite pensar sobre todo esto. La guerrilla que Lawrence encabeza contra los turcos es débil, a pesar del apoyo inglés. Pero encuentra fuerza en una relación con el tiempo, en la simpatía de las poblaciones, en el conocimiento inmanente del territorio. Fuera de sí misma, en cierta relación con las cosas. Hay que afinar una *escucha* para detectar las potencias; una *sensibilidad* para entrar en contacto con ellas; una *empatía* para hacerte su amigo. Escucha, sensibilidad, empatía: *la fuerza de los débiles.*

DE LOS LIBROS A LA SITUACIÓN

En 1914 Thomas Edward Lawrence es oficial inglés. Asume el cometido de articular a las diferentes tribus árabes para la guerra contra los ocupantes turcos, que eran aliados de los alemanes durante la Primera Guerra Mundial. Lawrence, un teórico, un estudiante brillante de Oxford, un devorador compulsivo de libros, aterriza en el desierto árabe con el desafío de idear una estrategia eficaz contra una fuerza que es infinitamente superior en cuanto a número de hombres, potencia de fuego, comunicaciones, infraestructuras, etc.

En el capítulo XXXIII del diario árabe, Lawrence explica su idea de guerra y estrategia. Lawrence se pasa todo ese capítulo en la cama, afiebrado en medio del desierto y el calor insoportable. Pero en ese estado de extrema vulnerabilidad tiene una *visión*. La lucidez creadora le llega cuando está enfermo. Lawrence *delira* su teoría de la estrategia. Alcanza a *ver* cómo esos beduinos que van a camello y no tienen artillería pueden vencer al ejército turco, poderoso en materia de armamento y entrenado por los alemanes.

En medio de esas fiebres a Lawrence *se le caen* todos los libros de estrategia y guerra que ha leído. Decide que los libros que le han educado ya no le sirven. Que todas las teorías de la guerra que ha mamado, de Von Clausewitz a Von Glotz, son insuficientes. Es una crisis fecunda. «He de elaborar mi propia idea de la estrategia y la guerra», se dice Lawrence. «Tengo que pensar por mí mismo, con cabeza propia», no vaya a ser que esos libros amados estén pensando por él y no al revés. Porque ni Von Clausewitz ni Von Glotz han tenido que vérselas, en el desierto, con un ejército compuesto de beduinos y camellos. Han batallado en otros paisajes. Sus teorías de la guerra surgen de otras experiencias. Lawrence tiene el desafío de desarrollar una teoría original de la guerra conforme a las circunstancias en la que se encuentra.

Lo que ha sido teorizado previamente como estrategia de guerra, pues, no le resulta útil. Lawrence da entonces un giro radical de perspectiva y pone toda su atención en la *situación* que habita.

Piensa a partir de la situación y no del modelo de guerra establecido en los libros. Deja caer el modelo abstracto y pone toda la atención en lo concreto. ¿Qué hay? ¿Qué recursos y apoyos me ofrece lo que hay? ¿Cómo usarlos, activarlos? De los libros a la situación. El buen estratega es aquel capaz de dejar que se le caigan los libros una y otra vez, para poder así *hundirse* en la situación que habita y pensar a partir del lugar donde está.

No descartar los estados vulnerables, porque en ellos puede alcanzarse una lucidez. No partir de los modelos abstractos que decretan lo que debe ser, sino dejarlos caer y poner toda la atención en lo que hay. *Pilares de la sabiduría.*

MÁS ALLÁ DE LA LÓGICA DE MEDIOS Y FINES

A la hora de elaborar su propia idea de la estrategia, hay una primera decisión en Lawrence: *no pensarla según el esquema de los medios y los fines.* Ir más allá justamente de la definición clásica de estrategia, que la describe como el pensamiento racional de los medios y los fines, los fines que busco y los medios que pongo en marcha para alcanzarlos.

Lawrence rechaza ese pensamiento, al que equipara con subir unas escaleras: primero la batalla y luego la guerra, primero la táctica y luego la estrategia, cada una contenida en la otra, jerárquicamente relacionadas. ¿Por qué? Yo diría que ahí descarta pensar según dos ejes: el de *finalidad* (una dirección, un objetivo) y el de *totalidad* (visión de conjunto). Esos dos ejes chocan con el elemento de la multiplicidad, desvalorizan la diversidad y llevan a pretender disciplinarla. Los árabes que lidera no son una nación, sino una polvareda de tribus dispersas. Cada una vive a su modo, tiene sus costumbres y sus hábitos, sus formas de vida. Esto, que según un pensamiento convencional de estrategia puede ser visto como una debilidad («caos», «dispersión»), para Lawrence puede ser una fuerza.

Es una idea contraintuitiva. Presuponemos que la eficacia reside en cierta homogeneidad, en una cierta sincronización: que los distintos elementos vayan todos en la misma dirección. El buen ejército sería el que se mueve como una flecha. Pero Lawrence no cuenta con nada que merezca el nombre de ejército. Nada que pueda compararse a los ejércitos turco, alemán o inglés, sino un puñado de tribus que le siguen cuando quieren y que, también cuando quieren, se marchan. Esto se ve magníficamente en una escena de la gran película de David Lean, con Peter O'Toole interpretando a Lawrence. La guerrilla detiene un tren turco volando las vías. Vence la resistencia que oponen los soldados que viajaban en los vagones y luego esquilma el transporte. Después del pillaje, una de las tribus nómadas se despide. Los oficiales ingleses se quedan perplejos: «¿Pero cómo? ¿Os vais? ¿Y la guerra?». Les llaman «cobardes» y «traidores». No entienden, nadie salvo Lawrence lo entiende. Las tribus nómadas que conforman la guerrilla de Lawrence son libres, no se someten a los ingleses, ni siquiera a Lawrence. Lawrence es una figura en la que ellos confían, y ganarse esa confianza ha sido todo un trabajo, pero no le deben obediencia. No someten a él su autonomía.

Lawrence, como hemos visto, parte una y otra vez de lo que hay. No parte de los manuales, ni de lo que debe hacerse según tal o cual libro, sino de las potencias que atraviesan lo que hay. Sólo esas potencias pueden *llevar* a la guerrilla a la victoria. «¿Cómo hacer de la diversidad una fuerza?», esa es la pregunta. Si sobre la diversidad —de fuerzas, de tribus, de tiempos, de mundos—, Lawrence hubiese aplicado el esquema clásico de la estrategia, lo que habría resultado sería debilidad y pobreza, carencia y falta. Porque lo que hay es deficitario desde el punto de vista del Ideal y del Modelo. No hay ejército, no hay disciplina, no hay homogeneidad, no hay lo que debería haber. Por eso Lawrence descarta pensar según los modelos convencionales de estrategia. Tiene que encontrar la forma adecuada para que lo que hay se exprese como potencia.

La idea de finalidad, más allá del horizonte de ganar la guerra y expulsar a los turcos (y ni siquiera...), plantea una línea única en el tiempo, un tiempo único desde el que se juzga y distingue lo que es principal y lo que es secundario, lo que es un avance y lo que es un retroceso. Pero en la guerrilla de Lawrence hay *una multiplicidad de tiempos*. No sólo una línea recta que conduce hacia un objetivo, y según la cual la diversidad de elementos debe ordenarse, sino una multiplicidad de tiempos, una multiplicidad de maneras de estar en la guerra, una multiplicidad de objetivos. En esa batalla colaboran tal y cual tribu, en aquella incursión participan estos beduinos y esos otros. La diversidad no se organiza jerárquicamente según una línea única, sino que hay engarces provisionales, siempre puntuales.

La idea de totalidad, o de visión de conjunto, piensa la diversidad como partes de un todo. Es el todo el que las organiza y les confiere un valor que en sí mismas no tienen. Si la diversidad no se teje con la aguja de un plan de conjunto, se supone que el resultado solo puede ser deshilvanado, caótico, disperso. Lawrence *mira distinto*: cada tribu, cada iniciativa, cada foco de resistencia, son una potencia y una fuerza, tienen valor por sí mismas, poseen su propia inteligencia, su propia autonomía. Hay que configurar una estrategia que intensifique, en lugar de reducir y anular, esa potencia y esa fuerza. La idea de totalidad, de partes de un todo, de punto central que ordena las distintas situaciones desde el exterior, impide acoger la diversidad de potencias específicas.

La visión convencional de la estrategia es jerárquica: hay un Estado Mayor que es el que sabe, el que tiene la visión de conjunto, el que decreta la finalidad única o principal. Y las distintas fuerzas, para ser eficaces según esa misma visión, tienen que subordinarse al plan, al modelo que define el Estado Mayor desde un lugar abstracto. Lawrence rechaza este esquema, esta idea de guerra y estrategia, y decide batallar de una manera radicalmente distinta. Lo hace sustituyendo la lógica jerárquica (totalidad y finalidad) y la lógica de escalera (táctica-estrategia) por la conside-

ración de otros tres elementos: el *elemento algebraico*, el *elemento biológico* y el *elemento psicológico*.

LOS TRES ELEMENTOS

A lo largo de toda la película de David Lean vemos a los ingleses regañar a los árabes: «Necesitáis mando, necesitáis disciplina, esto es un caos». El subtexto de las regañinas es el siguiente: «Sólo podéis ser eficaces si sois como los ingleses, si os convertís en ingleses». Pero Lawrence dice que no, que los árabes pueden ser eficaces a su manera, que el desafío al que se enfrenta —un desafío sensible e intelectual en primer lugar— consiste justamente en respetar esa manera, escucharla, acogerla en los planes. Para lo cual es necesario pensar estratégicamente de otro modo, cambiar la forma de pensar. Lawrence propone no pensar según la lógica de los medios y los fines, sino atender a tres elementos.

El primer elemento es el algebraico. Es, digámoslo así, el recuento de todo lo que se tiene. ¿Cuántos soldados? ¿Cuántos recursos? Lawrence dice que este elemento es matemático, inhumano, y que eso le produce un cierto malestar. Trata de «encarnar» esta dimensión matemática prestando mucha atención a los matices, a la singularidad de cada detalle. La percepción de Lawrence siempre está a ras de suelo. Nunca pasa nada por alto, se fija cuidadosamente en la diferencia que hay entre esta tribu y esta otra, este paisaje y este otro, este momento y este otro, etc. Está siempre muy atento a lo que pasa, entre la gente, en los ánimos, los deseos... Ese elemento algebraico, que es matemático e inhumano, el recuento de los recursos de que se disponen, Lawrence lo concreta y vivifica prestando atención a los detalles. Lo hace de manera muy hermosa. Repasa cuántos hombres, cuántos camellos, cuánta dinamita tienen... Pone mucha atención en la singularidad de cada cosa. Como si la línea estratégica pudiese deducirse a partir de una mirada atenta a lo que hay.

El segundo elemento es el elemento biológico. Es el elemento *sentido*, dice Lawrence. El jefe militar tiene que sentir, es todo intuiciones, es todo instinto. Su lucidez reside en su sensibilidad. El elemento biológico es la vida, *cada vida*. Hay mucho amor en Lawrence. Él ama realmente a los árabes, sus hábitos, sus prendas de vestir, sus paisajes, sus desiertos... Me parece que es precisamente ese amor lo que hace de él un observador tan atento. Lawrence empatiza con la realidad árabe, está metido dentro de ella, la siente desde dentro. Es capaz de sentirla y por tanto de pensarla. No la conoce a través de los libros únicamente, sino desde la experiencia. Su proximidad es afectiva y no instrumental. Hasta el punto de que ya no se sabe muy bien si Lawrence es árabe, es inglés o qué. El amor y la atención están muy relacionados: ponemos atención en aquello que amamos y por eso somos capaces de percibir sus detalles.

¿Por qué luchan los árabes?, se pregunta Lawrence. Por la libertad. No por un trabajo y una paga, por un ideal o una fidelidad abstracta, sino por alcanzar una libertad concreta. Quitarse de encima la dominación turca. ¿Y cómo se disfruta esa libertad? En primer lugar, estando vivo. Es decir, se trata de no morir. La guerrilla de Lawrence no quiere sacrificar a nadie inútilmente. Es una guerra (y una guerrilla) a favor de la vida, contra la muerte. Por esa razón Lawrence entra en una crisis tremenda cada vez que la situación impone alguna muerte que podría haberse evitado, fuera del combate, como una ejecución por indisciplina grave.

El elemento biológico se resiente de cada una de estas muertes. Cada árabe, dice Lawrence, es una individualidad, no una unidad abstracta, un soldado más. Y esa individualidad está vinculada a otras en una trama completa que forman la familia, los amigos, la tribu... Cada muerte es como esa piedra arrojada al mar que crea círculos concéntricos de tristeza y de pena, dice Lawrence bellamente. Cada vez que alguien muere, es todo un tejido lo que se ve dañado. No nos podemos permitir ninguna baja, concluye. El elemento biológico es poner la vida en el cen-

tro. No sacrificar a nadie, no exponer a ningún guerrillero a la muerte como si fuera una pieza, equivalente e intercambiable con otras. *Cada vida es preciosa.*

Esta reconsideración radical de la idea de guerra lleva a Lawrence a cuestionar la importancia misma de la *batalla.* A pensar que no hay que jugarse el todo por el todo en un momento excepcional, sino que es preferible sustraer los blancos al enemigo y atacar con el menor contacto posible. Dañar las líneas de comunicación, las infraestructuras, las vías férreas, los enlaces materiales del adversario. Librar una guerra de información, donde el conocimiento sobre el estado del adversario es de vital importancia.

El tercer elemento es el elemento psicológico. La dimensión afectiva, la dimensión de los afectos. El buen jefe militar es alguien muy sensible al estado afectivo de su ejército. *Siente* lo que está pasando, lo que está latiendo entre los suyos, por dónde van los deseos, si hay miedo, si hay ganas... La guerrilla de Lawrence no es un ejército en el que la gente obedece y punto, no es un ejército de robots que hacen lo que se les ordena, sino que está formado por personas libres que combaten *voluntariamente.* Lawrence es el jefe porque los otros *confían* en él. No porque una institución vertical le designe como tal, sino porque otros iguales le confían *horizontalmente* el mando. No hay relación de mando, no son tropas regulares, van y vienen cuando quieren, Lawrence dirige una fuerza *incontrolable.* La confianza en la que se sostiene su jefatura tiene que ganársela, una y otra vez.

El elemento psicológico implica también atender a los vaivenes afectivos del adversario. Lawrence juega ahí con su propia figura mítica. Acrecienta su *leyenda* de general invencible y la usa como un arma contra los turcos. La guerra se gana en la capacidad de intervenir en los afectos del otro. Y presta también atención al elemento psicológico de la nación que está detrás de los turcos, Alemania. Y el de la nación que está detrás de los árabes, Inglaterra. La guerra no sólo se dirime donde se libra. Está atra-

vesada por hilos afectivos que llevan muy lejos. Esto es muy contemporáneo. Recordemos que Estados Unidos, la nación más poderosa del mundo, en buena parte pierde la guerra de Vietnam porque el tejido social y afectivo no aguanta la pérdida de sus jóvenes, y porque la deserción y la negativa a alistarse son tendencias que van creciendo cada vez más en su sociedad. El elemento psicológico es tan importante como la capacidad de fuego. Los estrategas actuales lo saben y lo dicen, la guerra se gana «en las mentes y los corazones». El arma más importante es, como decía Lawrence, «el arma metafísica».

La guerra convencional se plantea como el enfrentamiento de un ejército contra otro. Es un error descomunal, piensa Lawrence. La suerte de la guerra la decide *la gente que mira*. Hay que hacerse amigo de todos los que miran. Del 98% de la población, la inmensa mayoría que no está involucrada en la guerra. No se trata sólo de la «opinión pública», esa es la manera más reductora de entender el fenómeno. Los que miran no sólo son espectadores de la guerra, sino tejedores de los entramados materiales y afectivos en los que se sostienen las fuerzas que combaten (la familia que da cobijo al guerrillero, por ejemplo). El jefe militar no sólo debe estar atento al adversario que tiene enfrente, sino a todos aquellos que tiene a los lados y pasan desapercibidos en los cálculos militares convencionales o, peor aún, son considerados solamente como «daños colaterales».

UN MUNDO EN MARCHA

El objetivo de la guerra clásica es quebrar la voluntad del enemigo. Pero Lawrence no piensa lo mismo. En un cierto pasaje del diario árabe, Lawrence afirma que si los turcos desapareciesen por alguna razón de los territorios que ocupan, los árabes estarían muy contentos. Las tribus árabes no necesitan al enemigo. No son dependientes del enemigo. La guerra se hace para librarse

de un enemigo que impide el desarrollo de las propias formas de vida. La guerrilla de Lawrence no lucha *contra* el enemigo turco, sino *a favor* de las formas de vida árabes. Por eso el enfrentamiento no es el elemento principal. Cuanto menos enfrentamiento y menos muerte, mejor. Lo importante es la vida y el mundo que se quiere cuidar y defender. El centro de gravedad lo constituyen las formas de vida que se afirman.

«Lo nuestro no es un ejército, sino un mundo en marcha», le dice en determinado momento uno de los jefes árabes a Lawrence. Es una frase preciosa que resume todo lo que estamos viendo. Un ejército tradicional neutraliza el elemento ético de las formas de vida. Su eficacia reside en conseguir el máximo de abstracción. Los soldados deben ser piezas intercambiables y equivalentes en una estructura homogénea. La guerrilla de Lawrence, sin embargo, pelea *a favor* de ciertas formas de vida y *desde* las propias formas de vida. Las formas de vida son las mejores *armas*: la movilidad, las fidelidades, los vínculos, el conocimiento del terreno, la relación con el tiempo, etcétera. Es una lucha *a favor* de lo que somos y *desde* lo que somos. Desde las amistades y las enemistades, desde las disciplinas y las indisciplinas, desde los saberes cotidianos...

Si los árabes hubieran combatido a los turcos como ingleses, tal y como pretendían todos los oficiales británicos menos Lawrence, habrían perdido. ¿Por qué? Siempre hubiesen estado *por debajo* del modelo de soldado inglés: no tenían formación, ni sentido de la disciplina militar, etcétera. *Pero pelearon como eran.* Un mundo en marcha, no un ejército. Lawrence dice: «Hay que convertir las formas de vida en prácticas y convertir las prácticas en principios». Esa es su teoría de la guerra y la estrategia expresada en una sola frase. Convertir las formas de vida en prácticas guerreras. Y esas prácticas en principios, en criterios organizadores.

Una última reflexión. Lawrence dice que su idea de la guerra se parece menos a lo que se ha teorizado por los teóricos de la gue-

rra y más a algunos fenómenos que suceden en tiempos de paz, como por ejemplo una *huelga general.* Esta frase asombrosa tiene muchas interpretaciones posibles. Pero vamos a apuntar ahora sólo una: todo lo que Lawrence piensa para la guerra, puede resonar y funcionar también en el terreno de la política y, más en concreto, de la política de emancipación.

Redacción de las notas que me sirvieron para una charla en La Casa Invisible de Málaga el 6 de septiembre de 2018 dentro del curso «La fuerza de los débiles: otros modos de pensar estratégicamente.» He conservado voluntariamente parte del estilo oral y desaliñado de la charla, sin mucha precisión en las citas y demás.

POSDATA (2020)

Leyendo *El corto verano de la anarquía*, de Hans Magnus Enzensberger, encuentro este cita que permite jugar a imaginar (*what if?*) qué hubiera pasado si la guerra contra el fascismo se hubiese pensado en España a la manera de Lawrence:

> Cada vez se plantea con más urgencia el interrogante de si los generales facciosos lograrán imponer su forma de lucha a los revolucionarios españoles, o si, por el contrario, nuestros compañeros lograrán destrozar el militarismo. Pero esto sólo será posible si se adoptan otros métodos, si se disuelve el «frente», o el frente principal de combate y se extiende la revolución social a toda España. Los factores que obran a favor de los fascistas son los siguientes: superioridad en lo que se refiere al material bélico, disciplina draconiana de cuartel, completa organización militar, terror policial contra la población; además, la táctica de la guerra de posiciones, la estabilidad del frente y el traslado de tropas y masivas formaciones en cuña hacia los puntos estratégicos donde se desarrollan batallas decisivas. Los factores que favorecen la causa del pueblo son de carácter absoluta-

mente opuesto: abundancia de tropas, iniciativa apasionada y acometividad de los individuos y de los grupos políticamente conscientes, simpatía de las masas trabajadoras en todo el país, el arma económica de la huelga y el sabotaje en las zonas ocupadas por el enemigo. Estas fuerzas morales y físicas, muy superiores a las del enemigo, sólo puede utilizarlas una guerrilla cuyos ataques sorpresivos y emboscadas se extiendan a todo el país. Sin embargo, ciertos sectores del Frente Popular español sostienen la opinión, bien argumentada políticamente, de combatir el militarismo con el militarismo, de derrotar al enemigo con sus propios instrumentos y dirigir una guerra regular de cuerpos de ejército y lucha técnica, recurriendo al servicio militar obligatorio, el mando unificado y a un plan de batalla estratégico, en resumen, copiando al fascismo con más o menos exactitud. También algunos de nuestros compañeros, influidos por el bolchevismo, piden la creación de un «Ejército Rojo». Esta actitud nos parece peligrosa desde todo punto de vista. En la actualidad no necesitamos ningún ejército profesional en España, sino una milicia que haga la guerra de guerrillas. [*L'Espagne Antifasciste*]

LAWRENCE DE ARABIA Y LA NO BATALLA DE SOL

En 1929, los responsables de la Enciclopedia Británica propusieron a T.E. Lawrence, más conocido como Lawrence de Arabia, que redactara la voz «guerrilla» de su decimocuarta edición. Lawrence expuso en el texto los fundamentos teóricos de la guerrilla árabe contra el dominio turco que él mismo dirigió entre 1916 y 1918, en el contexto de la Primera Guerra Mundial. En Acuarela Libros publicamos ese maravilloso texto en 2004, acompañado de un estudio complementario a cargo de uno de los miembros del colectivo italiano de escritores Wu Ming, en concreto Wu Ming 4.

Mientras releía el librito estos días (apenas sesenta páginas) no podía quitarme de la cabeza en ningún momento las imágenes de lo que vivimos en Madrid durante la primera semana de agosto [2011]: la ocupación policial de Sol, las manifestaciones masivas circulando por el centro de Madrid en pleno agosto y la *liberación* final de la plaza la noche del 5, otra de esas jornadas de fiesta genuina a las que nos está malacostumbrando el 15M.

Si una cosa me llevaba a la otra es porque las resonancias son poderosas: nuestra *victoria* fue la de Lawrence. Entresaco algunas citas de los dos textos, Wu Ming y el propio Lawrence, intercalando mis propias reflexiones sobre la no batalla de Sol. ¿Qué es eso de no batalla? Es el concepto central de la guerrilla de Lawrence: el conflicto a distancia, que nunca ofrece un blanco al adversario.

> La victoria se debe sobre todo a una acción intelectiva, a un cambio arbitrario de perspectiva, que no desafía la fuerza del enemigo, sino que la hace vana, la sortea y la vuelve inútil (WM)

> Si un punto geométrico particular del mapa del teatro bélico es de importancia estratégica, la victoria no consiste necesariamente en conquistar ese punto, en el que el enemigo se siente inatacable, sino más bien en modificar el mapa entero para convertirlo en un punto de importancia secundaria (WM)

> Desplazar la acción a otra parte, insistir en otros puntos, irse a otro sitio y dejar al enemigo que defienda atrincherado un lugar que se ha vuelto inservible. La movilidad cuenta más que la fuerza (WM)

> La guarnición de Medina se hallaba encerrada en sus trincheras, desperdiciando su capacidad de maniobra, comiéndose a los animales que ya no sabían cómo alimentar. Les habíamos arrebatado toda capacidad de hacernos daño y, sin embargo, aún seguíamos empeñados en arrebatarles la ciudad. Pero ¿para hacer qué? Allí eran inofensivos. Desde todos los puntos de vista estaban mejor donde estaban. ¡Dejadles, pues! (L)

Sol fue nuestra Medina. El martes día 2 de agosto desalojaron de malos modos los restos de la acampada y el punto de información. Prácticamente presentaron la operación policial como una operación de limpieza: arrancaron por ejemplo nuestra hermosa placa («Dormíamos, despertamos. Plaza Tomada») y la arrojaron a un contenedor. Y así nos sentimos muchos: borrados del mapa sin mediar palabra, como si sólo fuésemos basura, como si no hubiéramos existido nunca. ¡Ya quisieran!

Decidimos demostrarles que se equivocaban, y ese mismo día por la tarde nos autoconvocamos pacíficamente en Sol, ya ocupado por la policía. Éramos muchísimos, más de lo que ningún cálculo había podido anticipar. La primera idea era «recon-

quistar» la plaza, pero se trataba de un objetivo imposible. La relación de fuerzas nos era claramente desfavorable. Durante un largo rato estuvimos allí parados, haciendo ruido frente a los cordones que la policía había establecido en cada una de las nueve arterias de la plaza. Qué hacer...

De pronto un grito: Ciao ciao ciao, nos vamos a Callao. La consigna prende. Adiós, nos vamos, ahí os quedáis. En lugar de hacer frente, *damos la espalda*. Un leve giro y, tachán, Madrid entero es nuestro. Empezamos a circular: primero Callao, pero luego Gran Vía, Alcalá, Paseo del Prado, Atocha, asamblea multitudinaria en la Plaza Mayor a medianoche... Varios miles de personas, pero ni una sola bandera o sigla, mezcla y diversidad, anonimato puro. Cambio de perspectiva, cambio de escenario, cambio de interlocutores, cambio de afectos. Ya no le gritamos nuestra rabia a la policía impasible, sino que nos hacemos presentes por toda la ciudad. Transformamos una situación de impotencia en potencia. Alegría del regate. Tenía razón Lawrence: entrar en Sol, ¿para qué?

> Permanecer siempre en un lugar distinto al del enemigo, obligarlo a desangrarse, hacer cada vez más cara la defensa y el mantenimiento de sí mismo, hasta el colapso moral y económico (WM)

> Nosotros no teníamos bienes materiales que perder; por eso nuestra mejor línea de conducta era no defender nada y no disparar contra nadie. Nuestras bazas eran la rapidez y el tiempo, no la potencia de fuego (L)

La guarnición de policías de Sol se queda encerrada en su trinchera, protegiendo el vacío. Un día, dos días, tres... *Nosotros tenemos todo el tiempo del mundo*. ¿Y ellos? Todo esto tiene su coste, que se multiplica cada día que pasa. ¿Qué imagen de Madrid se está transmitiendo al mundo entero? ¿Qué pasa con los negocios que hay en la propia plaza? ¿Cuánto tiempo se puede mantener el

centro de la ciudad (también turístico y comercial) cerrado a la circulación de las personas? El propio dispositivo no es sostenible: los policías tienen que hacer horas extras, no hay suficiente reserva para los relevos, el agotamiento se hace cada vez más evidente, el Sindicato de Policía (SUP) emite un comunicado criticando con mucha dureza la decisión de ocupar Sol. «Se veían obligados a comerse a los animales que ya no sabían cómo alimentar...» Todo el tinglado se viene abajo cuatro días después, la noche del viernes entramos felices en la plaza liberada y nos volvemos a marchar unas horas más tarde, sin reinstalar el puesto de información. ¿Para qué? «Cada guerrillero es un centro de comunicaciones.» Es la mejor prueba de que no se trata de una cuestión de *propiedad sobre el territorio.*

> Los árabes estaban luchando por la libertad, un placer que sólo disfruta el hombre cuando está vivo (L)

> Los hombres, al ser irregulares, no eran unidades, sino individuos, y una pérdida individual es como un guijarro que cae al agua: el golpe podrá ser breve, pero su ausencia la nombran anillos de pena. El ejército árabe no podía permitirse tener bajas (L)

> La de Lawrence es una estrategia de sustracción. El enemigo no es combatido, sino abandonado y desorientado (WM)

No se trata de rehuir el conflicto, sino de plantearlo en los propios términos: no tanto de *superficie*, como de *profundidad.* Lawrence se preguntaba: «¿Cuántos turcos serían necesarios para contener un ataque en profundidad, en el que la sedición alzara la cabeza en cada una de las 100.000 millas cuadradas sin atrincherar?». Y nosotros podemos hacernos la misma pregunta: «¿Cuántos policías serían necesarios para contener un ataque en profundidad, en el que la sedición alzara asambleas en cada una de las plazas de Madrid?».

En realidad nuestro peor enemigo somos nosotros mismos. Nosotros mismos cuando pensamos *a la turca*. Y pensamos a la turca cuando aceptamos la definición del conflicto como enfrentamiento directo entre dos bloques simétricos. Ahí perdimos, perdemos y perderemos. Las autoridades políticas deseaban desesperadamente el siguiente escenario: nosotros armados con palos y cascos tratando de traspasar los cordones policiales y recuperar Sol. Choque frontal. Dinámica abstracta y completamente autorreferencial. Decenas de heridos y detenidos. Decenas de anillos de pena y rencor. División en el movimiento entre «violentos» y «no violentos». Espiral interna de acusaciones y denuncias. Aislamiento y criminalización progresiva. Como explica Lawrence, las batallas son imposiciones de los fuertes sobre los débiles, la estrategia del débil es la no-batalla.

> ¿Cómo iban los turcos a defenderse? Sin duda con una línea de trincheras, siempre y cuando los árabes fueran un ejército que atacara con las banderas al viento. Pero supongamos que fueran una influencia, algo invulnerable, intangible, sin frente ni retaguardia, que se mueve como el gas... Los árabes eran como un vapor llevado por el viento. Nuestros reinos estaban vivos en la imaginación de cada uno (L)

Algo invulnerable, intangible, sin frente ni retaguardia... Sin jefatura, ni cuartel general, ni identidad acabada (antisistemas, izquierda...). Nada que se pueda capturar, desmantelar, ocupar, señalar. Como dice Anonymous en sus comunicados, somos todos y estamos en todas partes.

Pensamos a la turca cuando valoramos que el verdadero logro es la conquista de un territorio. Ya hubo mil discusiones al respecto cuando se debatía la oportunidad de levantar la acampada. Sol no es una *patria*, sino un símbolo. El símbolo de otra forma de hacer las cosas, otra narración del mundo y otro marco de lo posible. ¿Un símbolo necesita algún tipo de materialidad? Sin

duda, pero la materialidad del símbolo-Sol no son tanto las lonas y las tiendas, como nuestros comportamientos, nuestras formas y nuestra visión. Horizontalidad, respeto, inteligencia colectiva, inclusividad, no violencia activa... Sol es un estado mental, no un espacio físico. Es una ficción infinitamente reproducible (en otros sitios) y redefinible (con otros contenidos), no una entidad cristalizada en unas características fijas.

Si Sol había sido ocupado, entonces *se trataba de convertir toda la ciudad en Sol.*

> El punto de fuerza del guerrillero reside más en la capacidad de contagiar con sus propias ideas a la población civil que en la eficacia militar directa. El conflicto no es físico, sino moral, político (WM)

> Basta con que sólo un dos por ciento de la población se levante en armas, si el restante 98% practica la resistencia pasiva y, llamémosla así, una presión psicológica sobre el ejército enemigo (WM)

> La revuelta debe contar con una población amistosa, no activamente amistosa pero simpatizante hasta el punto de no desvelar los movimientos rebeldes al enemigo (L)

Sin duda éramos muchos, sobre todo para ser agosto. Nadie contaba con ello, es seguro que las autoridades hicieron otros cálculos cuando decidieron desalojar Sol. Pero en todo caso, seguíamos siendo una minoría. ¿Dónde está la fuerza de esa minoría? No es cuestión de número, no es cuestión de capacidad de choque, ¿entonces? ¿Por qué la policía permitió nuestros recorridos instintivos y espontáneos por la ciudad?

La fuerza está, como en el caso de la mismo acampada en Sol, en el vínculo vivo con lo que Juan Gutiérrez llama «la parte quieta del movimiento» y Lawrence «población amistosa». Es la gente que no participa en las instancias organizativas del 15M, pero se siente concernida por el movimiento y lo apoya como y cuando

puede. Esa simpatía no es algo banal. Por el contrario, como dice Wu Ming, ejerce una resistencia psicológica decisiva sobre el enemigo: ¿a qué me arriesgo si reprimo a los manifestantes? ¿Qué corrientes de opinión levantará? ¿Cómo se traducirá eso en las elecciones? El 15M no son sólo los que están *ahí*, en la calle o en las asambleas, sino una energía que circula dentro y fuera. A la minoría que mantiene vivo el lazo con la parte quieta del movimiento la llamaremos *minoría mayoritaria*.

En una asamblea donde se discutían las estrategias posibles de acción frente a la ocupación policial de Sol, alguien dijo: «Recordemos siempre que nuestras acciones no son sólo nuestras». Creo que pensaba en la parte quieta del movimiento: qué tipo de lenguajes y acciones nos permiten mantener vivo el vínculo con ella, cuáles por el contrario nos alejan. A la minoría que ha perdido el lazo vivo con la parte quieta del movimiento la llamaremos *gueto*. El poder está deseando vérselas con un gueto, lo pide a gritos. Un gueto es débil, porque está aislado o incluso tiene a la población en contra. Nuestras acciones no son sólo nuestras, hay que cuidar un espacio donde otra mucha gente pueda reconocerse y sentirse implicada. Ver y escuchar más allá de uno mismo, preservar la fuerza del anonimato.

Convertir a cada individuo en simpatizante y amigo (L)

Es interesante reflexionar sobre los insultos que recibe el 15M: perros, ratas, alimañas, piojos, chinches. Es como si nos quisieran deshumanizar negándonos la capacidad de hablar. Así no se insulta a un adversario (al que estamos obligados a reconocer), sino a un *enemigo* (al que se pretende simplemente eliminar). Destruir al otro implica *desconocerle* primero. Para contrarrestar la fuerza destructiva de los estereotipos la gente del 15M ha hecho desde el primer día un grandísimo esfuerzo de *humanización*, hablando en primera persona, como uno más, como uno cualquiera, buscando la empatía, el reconocimiento («somos como tú») y un acerca-

miento sensible al otro. Incluso con la policía, en momentos de mucha tensión. «Vemos personas bajo los uniformes», se cantaba en Sol. Personas bajo los uniformes, personas bajo los estereotipos, es lo mismo. Lo común es la humanidad.

El enemigo es una contingencia, no un referente de acción (WM)

La presencia o ausencia del enemigo es un asunto secundario (L)

La guerrilla de Lawrence no es una guerrilla *antiturca*. No se define a partir de los turcos ni se dirige contra ellos. La libertad que promueve no es una «libertad contra», sino más bien «libertad de» o «libertad para». No es una guerrilla que establezca una frontera clara con lo que «no es guerrilla», sino que más bien tiende a ensanchar sus límites, incluyendo todas las simpatías porque cada una es importante y puede tener su papel. De ese modo no está aislada y, *por tanto*, no es débil. Se basa más en la construcción de otros puntos de partida para el pensamiento y la vida que en la simple negación que no sale del círculo de lo negado. Es activa, no reactiva. No razona a partir de principios ideológicos consignados en alguna tabla de la ley, sino que piensa concretamente qué aumenta su potencia, es decir, su capacidad de actuar. Qué alianzas, qué acciones, qué movimientos. Se expresa mucho más en la alegría de estar juntos que en la voluntad resentida de revancha. La guerrilla de Lawrence es lo más contrario a una figura o posición victimista: no se queja ni maldice su suerte. No busca chivos expiatorios, ni cultiva interiormente el sentimiento de inferioridad. No repite incansablemente lo malos que son los turcos y lo buenos que son los árabes por contraste. No espera pasivamente respuestas exteriores, ni busca la salvación en el castigo al otro. Se hace responsable de sí misma y de la marcha del mundo. Produce nueva realidad, no sólo sufre y denuncia la que hay.

Estoy hablando de la guerrilla árabe según Lawrence, pero pienso también en lo mejor del 15M.

Los fundamentos de la guerrilla-movimiento son por tanto dos: la movilidad, como mejor arma de defensa; y el pensamiento, como mejor forma de ataque. Sustraerle los blancos al enemigo y «convertir a cada individuo en simpatizante y amigo» son las claves de la victoria (WM)

Tendremos que tenerlo muy presente los meses que vienen si no queremos dejarnos encajonar en los callejones sin salida represión/reacción o en el tablero de ajedrez político de «las dos Españas».

LA MUERTE, LA GUERRA Y LA REVOLUCIÓN: APUNTES DE LEÓN ROZITCHNER Y ANDRÉ GLUCKSMANN

Mientras repaso las pruebas de este libro, se me cruzan dos lecturas: *Acerca de la derrota y los vencidos* de León Rozitchner y *Los maestros pensadores* de André Glucksmann. Ambas me resuenan entre sí, pero también con la reflexión sobre la guerrilla de Lawrence y con el objeto principal de este libro: las imágenes de cambio. Lo que puedes leer a continuación son simplemente, como dice el título, apuntes de lectura, casi un registro personal, el resumen de cierto pensamiento de los autores (mucho más amplio y complejo) que ni siquiera llegan a interpretación o comentario. Los comparto aquí en tanto que tales, como notas de otros caminos posibles o complementarios para seguir repensando y reimaginando el conflicto político.

LOS SABERES DEL CUERPO: LEÓN ROZITCHNER

En 2004, se arma una polémica entre varios intelectuales argentinos con pasado militante en los años setenta. La desencadena una entrevista al antiguo guerrillero Hernán Jouvé, que relata la condena y ejecución de dos militantes del Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP) por sus propios compañeros. El filósofo Oscar del Barco inicia una discusión impugnando toda política basada en la

violencia y el terror: «No existe ningún ideal que justifique la muerte de un hombre, ya sea del general Aramburu, de un militante o de un policía. El principio que funda toda comunidad es el de "no matarás"».

Durante un año y medio se suceden las intervenciones. Nos interesa aquí la respuesta de León Rozitchner, uno de los filósofos argentinos contemporáneos más profundos. Rozitchner rechaza el carácter abstracto, extrasituacional, ahistórico, del «no matarás» de Oscar del Barco y desarrolla en oposición el planteamiento de una «contra-violencia». Mientras que ese «no matarás» supone un mandamiento trascendente que hace equivalentes e intercambiables todas las violencias, la contraviolencia es una experiencia ligada a la vida y no a la muerte. El mandamiento de Del Barco, basado en la ética de Lévinas, acaba pareciéndose demasiado, en su carácter general e indiferenciado, al tipo de violencia a la que se opone.

Rozitchner distingue, con ayuda del teórico de la guerra Von Clausewitz, una violencia ofensiva («concepción de derecha») y una violencia defensiva («concepción de izquierda»). En la concepción ofensiva, la vida es desdeñada y utilizada para dominar socialmente. Los objetivos prioritarios son abatir y despojar al adversario. En la concepción defensiva, se privilegia el valor de la vida y de la población mayoritaria. Los objetivos preferentes pasan por defender y conservar lo propio. Es la «guerra popular», colectiva, concreta e histórica. Es la guerrilla donde todos cuentan, donde se va al paso del más lento, se valora la cualidad personal de una existencia intransferible, la acción no se delega en grupos de «profesionales», etc. Esa cualidad diferente de contraviolencia constituye la «moral» del grupo.

No es simplemente la misma violencia pero cambiada de signo (el oprimido contra el opresor), sino *otra violencia* de naturaleza diferente, de fuerza desigual y que arraiga en una «mitología» radicalmente distinta. Las mitologías son para Rozitchner los presupuestos inconscientes del pensamiento racional. La vio-

lencia ofensiva de las guerrillas peronistas de los setenta que discute Rozitchner —la revolución cubana sería diferente—, «fueron fundidas entre nosotros en el mismo horno sacrificial de una metafísica de la separación». Es la metafísica cristiana, la metafísica dominante, que se define principalmente por una depreciación de la naturaleza, la tierra y el cuerpo como materia sin sentido —el sentido debe serle inyectado desde fuera—, como materia informe a la que hay que dar forma. Una separación y una distancia con respecto a «los saberes del cuerpo» atraviesa de cabo a cabo esta mitología.

El principio donde prende la otra concepción de la política y el conflicto es muy distinto: un *mater-ialismo*, donde el vínculo con la materia a través del vínculo con la madre es la experiencia primera. Como explica Rozitchner en su libro *Materialismo ensoñado*, el sentido del mundo se nos abre desde la simbiosis con el cuerpo de la madre, impregnando así todas las palabras y las cosas de afecto. Experimentamos el sentido como «lo sentido» y no como una cadena lógica de significados. Lo primero es el «vivirás» de lo materno. En esa huella —siempre presente, siempre activable— de la experiencia infantil arraiga otra concepción posible de la política.

El sacrificio de la vida, de los otros o la propia, viene justamente de una depreciación de lo *material* en uno mismo. Si partimos de lo absoluto (de las ideas o la causa), el cuerpo sobra. Es en mí, en lo más íntimo, en mi propio cuerpo, donde encuentro al otro. Por eso «la muerte dada a los otros, aunque estuviésemos en la vereda de enfrente», se pregunta Rozitchner, «¿no era el más extremo límite de la distancia con respecto a uno mismo, la negación de la presencia humana del otro como semejante en la máxima diferencia?». El sacrificio del semejante es en primer lugar una mutilación del amor propio, la escisión de uno mismo explica la negación del semejante; aceptando la muerte necesaria de uno mismo (el sacrificio por las ideas o la causa) se acepta ya la muerte del otro.

No sólo necesitamos cambiar de ideas, dice Rozitchner, sino sobre todo pensar *de otro modo*. Pensar «sintiendo que se nos conmueve el cuerpo». Hablar «prolongando en nosotros la lengua materna». El cuerpo como sede del sentido, como núcleo fundamental de la experiencia. El «error» de los guerrilleros al ejecutar a sus compañeros no fue sólo una cuestión de ideas, sino un «error» de cuerpo: *la negación del cuerpo y de lo que se siente como lugar de pensamiento*. El mismo «error» que autoriza la estructura militar, la sumisión al jefe, la aceptación de la muerte como necesaria, sin clemencia ni vacilaciones... No sólo necesitamos una revolución política o económica, sino una revolución de las *mitologías*. El enemigo está inscrito en sus propias categorías: la violencia «ofensiva» es «de derecha» aunque se ejerza desde la izquierda o con objetivos de izquierda.

LA EFICACIA DE LA MUERTE: ANDRÉ GLUCKSMANN

Podemos leer *Los maestros pensadores* (1977) de André Glucksmann como un balance autocrítico de cierta idea de revolución mantenida durante su militancia maoísta, pero no un balance arrepentido o renegado, sino —al menos en este libro, no así después— en nombre de otra idea de resistencia, popular o plebeya.

La revolución se ha pensado, siguiendo el esquema del racionalista europeo, como un proyecto de *dominio*: igual que el hombre, armado de su ciencia, debe convertirse en «amo y poseedor de la naturaleza», el sujeto (revolucionario) debe someter un objeto (la sociedad) desde un saber (científico), en este caso el marxismo-leninismo. La revolución se concibe por tanto como un proyecto de dominio de uno mismo, de los otros y del mundo.

Dominio de uno mismo a través de un proceso de «vaciado». Del mismo modo que el científico debe suspender sus sentimientos y poner entre paréntesis su opinión o ideología para compren-

der un objeto, el revolucionario debe desterrar de sí mismo la sensiblería, el espontaneísmo y el egoísmo para hacer la revolución. «Extirpar todo ser inmediato», porque lo sensible interior sólo puede «nublarnos la vista».

Dominio de los otros a través de una lucha a muerte. La lucha de clases, la lucha de conciencias, considerada como lucha final y absoluta. Estado contra Estado, Clase contra Clase, Partido contra Partido, «la totalidad del mundo debe cristalizar en una simetría dual». La revolución como duelo final contra un enemigo absoluto, completamente otro.

Dominio del mundo a través de la violencia y el terror. La violencia revolucionaria es *edificante*, es decir, crea un vacío para edificar enseguida un nuevo centro de medida y de gobierno. Hay que despejar el terreno de obstáculos: los viejos vínculos, las viejas costumbres, la vieja moral, para «transformar al hombre en lo que tiene de más profundo y cortar la historia del mundo en dos» (Mao). Es el Terror como herramienta «educativa».

En todos los casos la muerte aparece como un recurso preeminente:

La muerte interior. Así como para pensar «hay que estar como ya muertos», perecer y negarse para alcanzar el ser y reunirse, también el revolucionario debe «hacer del corazón la tumba del corazón» (Hegel) y arrancar de sí todo subjetivismo, todo vínculo de afecto, etc.

La muerte del otro. No desde luego como una cuestión personal, el enemigo es abstracto y objetivo. «Esta guerra», dice Hegel, «no es guerra de familias contra familias, sino de pueblos contra pueblos y, por consiguiente, el mismo odio es indiferenciado, libre de toda personalidad. La muerte entra en lo universal de la misma manera que sale de lo universal, y sin la menor cólera, produciéndose esta pero también suprimiéndose. El arma de fuego es el invento de la muerte general, indiferente, impersonal...».

La muerte como prueba suprema. El revolucionario es el que enfrenta la muerte, el que está dispuesto a morir, el que se piensa

incluso como «ya muerto», el que lo arriesga todo, su carácter y naturaleza se forjan en el «miedo absoluto».

Anulación de lo sensible interior, lucha a muerte con un enemigo al que nada nos une, Terror. A la revolución *por la abstracción*, la muerte es la más eficaz manera de abstraer, es «el movimiento de abstracción absoluta». La muerte de lo particular garantiza el triunfo de lo general. Hay que hacer el vacío y despejar el terreno de todo lo que resiste al plan y al modelo, todo lo que obstaculiza, todo lo que no encaja. Para construir el orden nuevo y al hombre nuevo a partir de un espacio virgen y mudo.

A esta idea-práctica de la revolución, Glucksmann le opone la forma de ser de las *resistencias de la plebe*. ¿Qué es la plebe? Es el pueblo cuando no quiere ser gobernado, es la parte del pueblo que amenaza con ser ingobernable, es el humor de la población que rechaza la dominación.

La plebe plantea otro tipo de conflicto: *la interrupción*. «Facultad menor, microscópica, arrastrada, desordenada e incluso harapienta, olvidada y abandonada en cuanto inutilizable, facultad loca que está a disposición de todos y nadie puede ufanarse de poseer en exclusiva, la facultad de interrumpir.»

La fuerza de los débiles, dice Glucksmann, ha residido siempre en la facultad de interrumpir. Ni en la ciencia o el Estado nación, tampoco en la ciencia de la Historia o el Estado revolucionario, sino en la capacidad de interrumpir el matrimonio saber-poder, sin tener que proponer un nuevo orden o un saber total de recambio.

Es la indecisión de Panurgo que, cuando se le conmina a «hacer lo que quiera» en la abadía de Théleme imaginada por Rabelais en *Gargantúa y Pantagruel*, responde: «Sí, pero ¿qué debo querer?».

Es la ironía socrática que «sólo sabe que no sabe nada», una paradoja imposible según los maestros pensadores que siempre quieren completarla: el no saber debe ser sólo el principio de un nuevo saber, ya indiscutible.

Es el desertor Ferdinand Bardamu del *Viaje al final de la noche* de Céline que, en medio del horror de las trincheras y de una guerra exaltada a izquierda y derecha como purificadora, se dice: «En semejante historia, no hay nada que hacer, lo único pirárselas».

Es el pueblo judío que entre el siglo XIX y XX escapa a toda voluntad de unificación abstracta vía Estado y arma su vida colectiva al margen de toda administración central; «lo judío» que representa todas las «desviaciones» que serán encerradas finalmente en los campos nazis: gitanos, homosexuales, locos, etc.

Es el ejército de hippies y curas contestatarios que hacen estallar desde dentro el ejército americano que bombardea Vietnam, los disidentes soviéticos que desafían con su frágil cuerpo la mayor máquina policíaca de la historia...

Todas ellas son figuras de la «plebe», expresión de ese rechazo de ser gobernados de que habla Maquiavelo, esa energía centrífuga y de escapada que responde siempre al poder de que hablaba Foucault...

Mientras que el *vacío* del poder (Terror) es *edificante*, despeja el terreno para construir un nuevo centro, el *vacío* de la plebe (la interrupción) es inedificante: agujerea, abre, deserta...

La resistencia de la plebe arraiga precisamente en todo lo que vimos antes despreciado: en lo que se siente, en las tramas de vínculos afectivos, en la paradoja y el no saber, en el lenguaje común, en la risa y el bajo vientre, en la particularidad y el corazón, en esa «noche interior» que Hegel decía que debemos despedir de nosotros mismos... En algo a lo que se puede tener un acceso inmediato, algo de lo que no hay que «cortarse» mediante un ejercicio de abstracción y muerte. «Incumbe al opinar nocturno todo lo que no ha vivido en la fría cámara de la muerte del corazón y el control teórico.»

Las resistencias de la plebe, por último, no se resuelven en ninguna «lucha final», sino que son interminables. No se resuelven en un nuevo orden, sino en el desorden permanente de todo

orden opresivo sobre los seres humanos. No aspiran a fundar un nuevo dominio, esta vez sí racional y científico, sino a abrir espacios donde poder vivir y respirar.

7

Reimaginar las tácticas

Las tácticas no tienen por qué ser siempre solemnes ni serias. No tienen por qué ser siempre explícitas o claras. No tienen por qué ser siempre duras y ásperas. No tienen por qué ser siempre frontales y directas. No tienen por qué ser siempre las mismas. Hay subversiones mediante el humor, la belleza, la movilidad y el camuflaje. Hay maneras de destruirlo todo sin dañar nada. Hay formas de ganar haciendo «como si» ya hubiésemos ganado. Hay modos de ganar jugando bonito, usando el cerebro.

Textos:

- Doce acciones inspiradoras para burlar las leyes mordaza
- Apuntes sobre la no violencia
- La República del 99%
- Johan Cruyff y la defensa de La Casa Invisible

DOCE ACCIONES INSPIRADORAS PARA BURLAR LAS LEYES MORDAZA (CON LEÓNIDAS MARTÍN)

El objetivo de la Ley de Seguridad Ciudadana («ley mordaza») es muy simple: proscribir la política, criminalizándola. Poner fuera de circulación todo lo que no sea la *política de los políticos*: esa idea tan raquítica de la democracia según la cual la capacidad de decisión es monopolio de los partidos, la voz pública es monopolio de los expertos y el papel de la ciudadanía es votar cada cuatro años.

En las redes sociales, la ley se ha bautizado inmediatamente como «ley anti-15M». En efecto, la medida no observa el carácter abstracto y general de una ley, sino que se dirige muy concretamente contra las formas que ha adoptado en la calle la política ciudadana estos últimos años: 15M, mareas, PAH... Las críticas hacia el 15M decían que era una cosa floja e inofensiva, pero ahora se puede ver muy claro el desafío que suponen para los poderes sus modos de acción a un tiempo abiertos, creativos e incluyentes.

Desde luego no es la primera vez en la historia que la acción política —esto es, la activación de la gente común para discutir y decidir sobre la vida en común— se encuentra amenazada: dictaduras, regímenes autoritarios y leyes represivas, gestión policial de los espacios, etc. ¿Qué hacer, cuando la confrontación abierta y frontal no es posible o no es la mejor opción porque es inútil, porque produce desánimo y enronquece la voz, porque sólo acarrea una espiral de heridos, detenidos, etc.?

En otros contextos, a menudo infinitamente más duros que el nuestro, la gente se las ha ingeniado para desactivar leyes y situaciones represivas desde las sutilezas de la inteligencia y la imaginación. Aquí te proponemos doce historias de acciones que pueden ser inspiradoras hoy para desobedecer las leyes mordaza con humor, belleza, movilidad y un poquito de maquillaje.

HUMOR (O CÓMO DECIR SIN DECIR LO QUE NO SE PUEDE DECIR)

1. *Fuck Communism en USA*

En los Estados Unidos de los años sesenta había dos palabras prohibidas. Una, literalmente, la palabra *fuck*. Decirla o escribirla podía acarrear multas y hasta penas de cárcel. Otra, cultural y simbólicamente, la palabra «comunismo». El gran tabú, el fantasma que el Comité de Actividades Antinorteamericanas había decidido erradicar (amplificándolo, al considerar a todo el mundo sospechoso).

Los yippies, el grupo de activismo creativo liderado por Abbie Hoffman y Jerry Rubin, decide hacer algo al respecto y organizan una campaña (pegatinas y carteles por toda la ciudad de Nueva York) con el siguiente eslogan: *fuck communism.*

Decir lo prohibido sin decirlo, evitando la censura y la criminalización, buscando la complicidad del espectador inteligente que sabe leer entre líneas y apreciar el ingenio de la operación.

2. La Alternativa Naranja en Polonia

En la década de los ochenta, enfrentarse al régimen comunista polaco requería de mucho valor e ingenio. De lo contrario, era probable que uno diera con sus huesos en la cárcel para toda la vida, o algo mucho peor. Los miembros de Pomaranczowa Alter-

natywa (Alternativa Naranja) se destacaron por su uso creativo del absurdo y el sinsentido en las protestas.

Comenzaron su trayectoria pintando pitufos sobre las manchas de pintura que cubrían en las paredes los graffittis contra el gobierno. Los pitufos presentes por doquier se convirtieron muy pronto en símbolos de la disidencia polaca, cobraron vida y centenares de personas disfrazadas de pitufos naranjas comenzaron a manifestarse por las calles exigiendo cosas como la dimisión de Gargamel (!).

Así, mediante el uso de la alegoría y la metáfora, diciendo sin decir, lograron llevar a cabo decenas de protestas sin correr el riesgo de ser detenidos o, por lo menos, obligando a las autoridades del régimen a convertirse automáticamente en un hazmerreír: ¿o acaso se puede seguir tratando con respeto a un oficial de policía que detiene a un manifestante «por participar en una reunión ilegal de pitufos»?

3. El *Tighty-whitie Block* en Nueva York

Unos días antes del comienzo de las movilizaciones contra el World Economic Forum en febrero de 2002, el alcalde de Nueva York desempolva una antigua ley (¡escrita en 1847!) que prohíbe el uso de máscaras durante cualquier acto público. La aplicación de la ley persigue un claro objetivo: permitir a la policía realizar a sus anchas un archivo fotográfico de los manifestantes.

Los New Kids on the Black Block, un grupo de activistas antiglobalización expertos en tácticas de guerrilla de la comunicación, leen con atención la ley. Lo que allí dice es, literalmente, que queda tajantemente prohibido «el uso de toda máscara». Pero, con un poco de creatividad, hay muchas cosas que pueden llegar a desempeñar las mismas funciones... Y así es como nace el Tighty-whitie Block.

Tighty-whities es como llaman los americanos a los calzones blancos de toda la vida. En pocas horas, los New Kids se hacen con

un montón de estos calzoncillos (más de mil), les imprimen cientos de mensajes subversivos y los reparten entre los manifestantes. Además, confeccionan una pancarta-gallumbo gigante a modo de insignia para todos aquellos que desean —o necesitan— manifestarse de manera anónima, aunque sea con un calzón en la cara.

Los calzoncillos tighty-whities no son máscaras, así que poco o nada puede hacer la policía al ver desfilar con ellos a cientos de personas el día de la manifestación. No pueden ni detener ni, mucho menos, ampliar su archivo fotográfico, ¡cómo hubiesen quedado esas fotos!

CAMUFLAJE (O CÓMO ROMPER LAS REGLAS DE JUEGO DESDE DENTRO)

4. El movimiento 501 en Argentina

En Argentina el voto es obligatorio, pero el Código Electoral Nacional exime de la obligación a quienes se encuentran a más de 500 kilómetros de su domicilio. En 1999, un grupo de jóvenes invitó a todos los desafectos a las rutinas electorales a trasladarse el día de la votación a 501 kilómetros de su lugar de residencia, como un modo de decir colectivamente que el sentido profundo de la democracia no puede reducirse a elegir cada cuatro años entre opciones prácticamente intercambiables entre sí.

Quienes participan certifican en comisaría que el día de las elecciones estarían a 501 kilómetros de su lugar de residencia y se organizan viajes colectivos y gratuitos desde Buenos Aires a la Sierra de la Ventana donde se celebró un encuentro. Por supuesto son acusados de «antipolíticos», «antidemocráticos», blablabla. Pero ellos respondieron, en su Carta a los votantes, que en el kilómetro 501 empezaba en realidad a recuperarse el sentido auténtico de la democracia, que no es la simple gestión de lo Inevitable y Necesario («lo que hay es lo que hay»), sino la transformación de lo existente entre todos y para todos.

5. Los Sex Pistols sobre el río Támesis

Mediados de 1977, el Jubileo de la Reina Isabel de Inglaterra está próximo y el gobierno y la Casa Real quieren evitar a toda costa cualquier acto crítico. Es por eso que toda actuación de los Sex Pistols, autores de la canción *God Save the Queen*, queda terminantemente prohibida en suelo inglés.

La reacción de la banda punk a la prohibición es ya célebre. Lejos de tirar la toalla, los Pistols alquilan un barco al que bautizan precisamente Queen Elizabeth y el 7 de junio, el mismo día del desfile real, organizan un concierto en mitad del río Támesis. Al fin y al cabo, la ordenanza gubernamental prohibía únicamente las actuaciones en *suelo inglés*, no decía nada acerca del agua.

La repercusión mediática de esta actuación fue tal que, esa semana, el single *God Save the Queen* alcanzó el número uno de la lista de los más vendidos en todo el país. Sin embargo, como estaba prohibida, la canción no pudo ser anunciada por televisión ni pinchada por ninguna emisora de radio. Aquella fue la única vez en la historia que no hubo canción número uno.

6. La *Revolution Through Social Networks* en Bielorrusia

En julio de 2011, la frustración por la crisis económica en Bielorrusia llega a su punto álgido. El régimen autoritario del presidente Aleksander Lukashenko había prohibido cualquier tipo de protesta y la policía reprimía toda expresión de disidencia. En respuesta a esta situación, aparece la *Revolution Through Social Networks*, un llamamiento público a reunirse en las calles y aplaudir; o a hacer sincronizar sus teléfonos móviles y hacerlos sonar a la vez. Así, de este modo tan aparentemente inofensivo, miles de personas logran convertir unos simples gestos cotidianos en potentes expresiones de disidencia.

MOVILIDAD (O CÓMO NO OFRECER UN BLANCO AL ADVERSARIO)

7. Lavapiés 15 en Madrid

Lavapies 15 fue una casa okupada en la calle y número que indica su nombre del madrileño barrio de Lavapiés durante el año 1996. A los seis meses de existencia recibió la orden de desalojo. Los habitantes de Lavapiés 15 sellaron la puerta y simularon parapetarse dentro, el procedimiento ortodoxo de autodefensa de las casas okupadas por aquel entonces (heroico quizá, pero a la postre inútil y muy frustrante).

Así, mientras un destacamento de cien agentes de policía y un helicóptero rastreaban la casa buscando a los okupas, ellos huyeron por los tejados dejando en evidencia el desmesurado e injustificado despliegue represivo. Se cuenta incluso ¡que observaron su propio desalojo en la puerta con los demás curiosos!

«Resistir no equivale a sufrir, también la burla es una forma de lucha», dijeron para explicar su gesto.

8. Día Nacional de la Protesta en Chile

Chile, julio de 1983. La dictadura de Pinochet cumple diez años y los trabajadores de las minas de cobre lo celebran organizando una huelga nacional. Las minas de cobre representan entonces la columna vertebral de la economía del país, así que la respuesta del dictador se hace notar enseguida: cientos de militares y policías de diferentes cuerpos rodean las minas con orden de disparar sobre todo aquel que secunde la huelga. El derramamiento de sangre parece inevitable. Y, sin embargo, no sucede así.

Apenas un día antes del inicio de la huelga y, repentinamente, los portavoces y líderes del movimiento obrero deciden cambiar de estrategia. En vez de insistir en el paro de las minas como única vía de protesta, convocan ahora a la primera Jornada de Protesta Nacional, un día repleto de muchas acciones descentralizadas a lo

largo del todo el país. Dicho llamamiento animaba a la gente a, por ejemplo, conducir sus automóviles a velocidad muy lenta por las autopistas y principales calles chilenas con la intención de provocar un multitudinario atasco en todo el país; o a encender y apagar una y otra vez las luces de su hogar; o a golpear sus cacerolas y sartenes ininterrumpidamente en cuanto cayese la noche. Y así fue como nació el *cacerolazo*, un modo de protesta todavía vigente en la actualidad.

9. La no batalla de la Puerta del Sol

El martes 2 de agosto de 2011, la policía desaloja de muy malos modos los restos de la acampada de Sol y el punto de información que allí había dejado el movimiento 15M, arrancando y arrojando a un contenedor de basura la hermosa placa que decía «Dormíamos, despertamos. Plaza tomada». Miles de madrileños se sienten entonces borrados del mapa y se autoconvocan espontáneamente para reconquistar la plaza.

Cordones de policía apostados en cada una de las arterias de la plaza les cierran el paso, mientras decenas de «lecheras» custodian un espacio desierto. De pronto un grito: Ciao, ciao, ciao, nos vamos a Callao. La consigna prende. En lugar de hacer frente, los manifestantes *dan la espalda*. Cambio de perspectiva, cambio de escenario, cambio de interlocutores, cambio de afectos. Ya no se grita la rabia a la policía impasible, sino que el 15M se hace presente por toda la ciudad. Se transforma una situación de impotencia en potencia. Alegría del regate.

La guarnición de policías de Sol se queda encerrada en su trinchera, protegiendo el vacío. Un día, dos días, tres... El dispositivo es insostenible y finalmente se desmonta cuatro día después. Y la noche del viernes 5 la gente feliz entra de nuevo en la plaza liberada en una gran manifestación victoriosa.

BELLEZA (O CÓMO EL ARTE DESARMA LA FUERZA BRUTA)

10. El pianista de Gezi Park (Estambul)

Antes del definitivo desalojo del parque Gezi en Estambul, durante las protestas de junio, el presidente Erdogan había dado un ultimátum a los manifestantes.

Y se cumplió a las siete de la tarde del 12 de junio. Todo estaba preparado para el ataque de la policía: la enfermería, las máscaras de gas, los medios de comunicación, las barricadas... Pero cuando empezaron los primeros enfrentamientos, las primeras bombas de gas, empezó a sonar algo que no eran cánticos de guerra ni disparos, sino música: *Let it be*, de los Beatles, un piano que había aparecido de la nada y un chico delgado con nariz ganchuda y sombrero que tocaba *Imagine* de John Lennon y el *Bella Ciao*. Y entonces todos dejaron lo que estaban haciendo y se fueron acercando: se sentaron, aplaudieron, cantaron juntos.

El pianista era un alemán, de origen italiano, que estaba viajando por Europa para transmitir un mensaje de paz. El piano lo había construido él mismo y afirmaba que su música calmaba a los policías y, de alguna manera, protegía a los manifestantes.

Erdogan no se atrevió a aplastar esa comunidad en torno a la música. Hubiera sido una imagen brutal que recorrería el mundo.

(*Lo que has leído es un fragmento de la crónica que escribió nuestro amigo José Fernández-Layos aquellos días desde Estambul*: «Miles de pianistas en las barricadas».)

11. *Standing Man* en Estambul

Cuando finalmente Erdogan atacó un día de forma inesperada el parque Gezi y consiguió desalojarlo, amenazó con que cualquier persona que intentase entrar en Taksim (la plaza situada al lado del parque) sería considerada terrorista. Miles de personas intentaron entrar a base de ataques frontales y barricadas, pero fue en

vano. Hasta que un hombre pasó inadvertido como un turista más, sin máscara de gas ni pañuelo que tapase su cara, se puso frente al edificio Atatürk y se quedó allí quieto, durante horas. Se convirtió en trending topic en Twitter y la policía le detuvo, pero ya era tarde: muchos más *standing man* o «personas quietas» como él replicaron su acción en un goteo incesante en esa plaza y otras. Poco a poco, volvieron a tomar Taksim. Parecía difícil justificar de cara a la opinión pública que eran terroristas, cuando todo el mundo podía ver que eran personas que simplemente estaban ahí quietas... y sin embargo, todos sabían que estaban desafiando al Gobierno.

(*Lo que has leído es un fragmento de la crónica que escribió nuestro amigo José Fernández-Layos aquellos días desde Estambul*: «El espíritu de Gezi y los hombres quietos».)

12. Los Reflectantes en Barcelona

En torno al primer aniversario del 15M, el poder había activado la vía de la represión y la criminalización para acabar con la protesta en calle. Entrar en esas dinámicas vacía la calle de pluralidad, «des-democratizando» la protesta hasta que sólo quedan grupos pequeños y muy homogéneos, fácilmente identificables y codificables. Ahí surgen entonces Los Reflectantes diciendo: «No vamos a jugar en ese juego, rompamos los códigos».

Los Reflectantes parecen superhéroes salidos de un cómic de Marvel, pero se trata de gente corriente aunque con dos cosas o tres fuera de lo normal: su traje brillante hecho con papel de aluminio, el Rayo reflectante y el Reflectocubo.

Utilizado correctamente, el Rayo reflectante sirve para reflejar la luz del sol sobre las cámaras de la policía que graban a los manifestantes. Por otra parte, el Reflectocubo puede usarse de dos maneras distintas: como elemento lúdico en cualquier manifestación que se torne aburrida y como antídoto contra cargas policiales.

Este segundo uso del Reflectocubo se puso en práctica por primera vez en Barcelona, durante la pasada huelga general del 14N. La manifestación multitudinaria de la mañana había concluido ya cuando la policía asaltó la plaza de Catalunya golpeando con sus porras a todo aquel que encontraba en su camino. Cundió el pánico. La gente huyó despavorida en dirección a Paseo de Gracia y justo entonces hizo aparición el Reflectocubo. Tras un buen rato forcejeando con él, los antidisturbios decidieron quitárselo de encima empujándolo de vuelta hacia el lado de los Reflectantes, quienes se lo volvieron a enviar provocando una espacie de ping-pong absurdo que transformó el ambiente de la plaza radicalmente: del pánico a la juerga en menos de un minuto.

Esta primera recopilación ha sido realizada por Leónidas Martín Saura (colectivo Enmedio) y Amador Fernández-Savater, con la ayuda imprescindible de Sabino Ormazábal, Juan Gutiérrez, Frauke Schultz, Lawrence de Arabia, Núria Campabadal, Beautiful Trouble, José Fernández-Layos, Margarita Padilla y Franco Ingrassia.

Escrito al calor de la primera redacción de la Ley de Seguridad Ciudadana (conocida como «ley Mordaza») en 2013. A finales de 2019, cuando escribo esta nota, la ley sigue vigente. La coalición PSOE-Podemos promete su derogación.

APUNTES SOBRE LA NO VIOLENCIA

la necesidad irreversible de destrozarlo todo
de destrozarlo todo
de destrozarlo todo y a todos
destrozar a los hombres
destrozar a las mujeres
destrozar hasta el destrozo total
pero eso sí
destrozar sin apariencia de destrozo
destrozar sin apariencia de destrozo alguno
destrozar a alguien y que este alguien siga intacto/aparentemente
destrozar sin destrozar es la mejor destrucción

Esteve Graset

El 15M es un movimiento no violento. Es algo que está tan en su esencia que ni siquiera ha sido una decisión tomada en asamblea: va de suyo, se ha impuesto como una pura evidencia. No decidimos nuestro ADN, partimos de él.

Tan fuerte es esta «decisión no decidida» que nadie por ahora la ha contravenido, a pesar de las provocaciones, los desalojos o las palizas. (Hay otras «decisiones no decididas» que son de todxs conocidas: ser un movimiento horizontal, inclusivo, respetuoso, sin representación, no querer nada con siglas y con partidos políticos, etc.)

La no violencia no significa no conflicto. Hemos ocupado plazas, nos hemos manifestado sin permiso, hemos bloqueado desahucios, hemos echado a la policía de los barrios... Es decir, la no violencia del 15M no es pasiva, no es acatamiento de la legalidad ni asunción de los términos convencionales de la política, sino que es activa, rebelde, desobediente y creativa.

La opción por la no violencia no es una opción por rehuir el conflicto, sino por plantearlo en los propios términos, escogiendo los escenarios y marcando los ritmos.

De hecho, el 15M ha podido hacer lo que otros movimientos más «radicales» llevan años intentando sin ningún éxito. Es cuestión de fuerza. El movimiento 15M tiene la fuerza que otros movimientos no tuvieron.

¿Qué significa tener fuerza? Tiene fuerza quien puede alterar y modificar la realidad, cuestionar las agendas dominantes e im-poner los propios problemas, hacer ver lo que se quería ocultar y decir lo que está prohibido decir, transformar las vidas, los lazos y las vibraciones entre los seres humanos.

Violencia y fuerza no son sinónimos. La fuerza que unx tiene no se mide por el nivel de violencia que puede ejercer. La fuerza del 15M pasa (entre otras muchas cosas) por su capacidad para acoger la pluralidad, llevar la iniciativa y ser imprevisible. Si el movimiento 15M ha «decidido» ser no violento es porque intuye muy claramente que las acciones violentas —agresión, intimidación o amenaza, disturbios y enfrentamiento con la policía— debilitarían esas tres claves de su fuerza.

El poder lleva buscando clarísimamente imágenes de disturbios desde el primer desalojo de plaza Catalunya: son imágenes mil veces vistas que confirman todos los clichés que dividen y aíslan a los que protestan del resto de la población. El movimiento ha sido súper-inteligente al *desertar* continuamente de los escenarios que nos preparan y en los que nos esperan. Nos salimos por la tangente. Resulta llamativo que desde el interior del movimiento todavía haya quien esté dispuesto a proporcionar al poder po-

lítico y mediático las imágenes que está pidiendo para erosionar el apoyo social y la legitimidad ancha del 15M.

Nos salimos por la tangente porque no queremos que nos empujen a la ya muy conocida espiral de represión/detenidos/heridos/miedo/rencor/reacción/campañas antirrepresivas, donde perdemos toda la iniciativa para seguir haciendo preguntas a la sociedad sobre cómo queremos vivir juntos, cómo queremos gobernamos, qué se hace con la riqueza que producimos entre todos, etc.

La violencia nos hace previsibles: refuerza las posiciones y los roles (policía represor/manifestante víctima). Llamar «hijo de puta» a un policía confirma la situación y el reparto de los papeles. Cada cual ya sabe quién es, qué identidad tiene y qué debe sentir hacia el otro. Seguramente no es algo muy grave, pero tampoco tiene nada de subversivo. Por el contrario, los gestos que hemos visto a menudo en las manifestaciones del 15M de interpelar positivamente a la policía, con formas de comunicación irónica o empática, descolocan la situación: desconciertan, incomodan e inquietan, interrumpen los automatismos, cuestionan los clichés, hacen preguntas, cortocircuitan lo previsible, lo que cada cual sabe que tiene qué pensar, hacer y sentir.

Nosotrxs frente a la policía. La policía frente a nosotrxs. Es una imagen demasiado cómoda de lo que hacemos, es una línea de separación demasiado simple. Nuestra lucha no es así. El enemigo con el que nos batimos es una «lógica» que, en primer lugar, nos atraviesa a nosotros mismos (por ejemplo, en las mil decisiones cotidianas por las cuales sostenemos este sistema del que formamos todxs parte porque no hay ningún afuera). Hay una gran «potencia de humanización» en el movimiento 15M. Decimos que somos seres humanos y no mercancías en manos de políticos o banqueros. Por la misma razón, podemos pensar que un policía es mucho más que su «función» y dirigirnos así a su humanidad (cuando tratamos de entablar diálogo o les recordamos que ellos también están hipotecados, pero también cuando les gri-

tamos «vergüenza» ante un desahucio o una redada).

¿Violencia y no violencia son compatibles? La experiencia dice que la violencia se coloca siempre en el centro de lo que ocurre, como si fuera un torbellino que succiona y arrastra todo lo demás. La no violencia puede expresarse de muchos modos, la violencia sólo de uno. En las acciones no violentas cabe mucha gente distinta, en las acciones violentas siempre participa un tipo de gente muy determinada (hombre, joven, con papeles, etc.). Queremos afirmar, tanto en las formas de organización como en los modos de estar en la calle, los rasgos de nuestro ADN: horizontalidad, apertura, multiplicidad.

Perder la iniciativa, perder la pluralidad, perder la imprevisibilidad implica perder la fuerza. Fuerza es radicalidad. La no violencia es lo que nos ha hecho y nos hace más fuertes y más radicales. *Destrozar sin destrozar es la mejor destrucción.*

Texto escrito a raíz de los debates sobre «violencia/noviolencia» que tenían lugar en las asambleas temáticas del 15M durante agosto 2011.

LA REPÚBLICA DEL 99%

«¡Más madera, es la guerra!» El tren de los Hermanos Marx es hoy la imagen más exacta del capitalismo. Desbocado, en fuga hacia adelante, desmantelándose a sí mismo para seguir alimentando el fogón de la máquina. Derechos, garantías, vidas, riquezas, recursos, cuidados, vínculos, el edificio entero de la civilización social moderna. La loca carrera del capitalismo amenaza con devorarlo todo. No hay ningún plan de conjunto ni a largo plazo: sólo echar toda la madera necesaria para que la máquina siga funcionando. El capitalismo se ha vuelto completamente punk: *no future*.

Algo muy profundo se ha roto. Hacemos como si nada, pero lo sabemos. La sensación generalizada es: «todo se ha vuelto posible». Que la UE saque a España del euro, un corralito o una insurrección. Cualquier cosa. Pero nos aferramos a la posibilidad más remota: que las cosas sigan igual, que volvamos a la «normalidad». El capitalismo improvisa, pero también los movimientos que se le oponen. No hay brújula que valga, los mapas que tenemos se nos caen de las manos, no sabemos dónde vamos. Parece como si sólo nos quedara ir siguiendo los acontecimientos del día. *The time is out of joint*.

Protestar parece inútil. Los griegos han hecho ya más de diez huelgas generales sin lograr aminorar ni un ápice la velocidad absurda de la locomotora, ni disminuir su terrible poder de devasta-

ción. Es como si los poderes hubieran desconectado de la sociedad y no hubiese modo de afectarlos. Da miedo. El tiempo de destrucción del capitalismo se ha acelerado por mil desde 2008. Se come en segundos logros que exigieron décadas de trabajo y luchas. Y no sabemos cómo se para.

Si todo se hunde, participemos al menos en el hundimiento. Un amigo de Barcelona me comenta que la tolerancia hacia la violencia callejera durante la última huelga general [29 de marzo de 2012] fue masiva: «Tú recortas, yo quemo». Una respuesta legítima. ¿Qué es quemar un contenedor en comparación con millones de vidas quemadas? Más madera, es la guerra: recortes, represión, mentiras. Lo normal, lo obvio, es la rabia, el odio, la violencia. Legítima pero inútil. Cabezazos contra la pared, cada vez más furiosos, ciegos y desesperados. Pero la pared no cede.

Ellos ponen los temas.
Ellos ponen los tiempos.
Ellos ponen los escenarios.
Nosotros reaccionamos.

¿Alguien por ahí ha visto *Michael Collins*? La película, sobre la vida del líder revolucionario irlandés, arranca con el Levantamiento de Pascua de 1916. El IRA toma un edificio administrativo, pero los ingleses les barren. No es la primera vez: según las reglas de la guerra convencional, el IRA lleva siempre las de perder. Dentro de la organización hay quien piensa que el continuo «sacrificio de sangre» ayuda al nacimiento de la nación irlandesa: la represión provocará adhesiones a la causa y nuevos levantamientos. Cuanto peor, mejor.

Michael Collins no piensa ni desea nada de esto. En la cárcel, reflexiona y propone un giro estratégico radical: «Desde ahora actuaremos como si la República Irlandesa fuese una realidad. Combatiremos al Imperio Británico ignorándolo. No seguiremos

sus reglas, inventaremos las nuestras». Así dio comienzo una guerra de guerrillas histórica que volvió locos durante años a los ingleses y les obligó finalmente a negociar el primer tratado de paz e independencia con los irlandeses.

Lo que Collins decide es dejar de dar cabezazos contra la pared. No quiere simplemente tener razón, ni sacrificar a nadie en nombre de un futuro mejor. Quiere vivir y ganar. Y eso significa: crear realidad. El verdadero contraataque es crear nueva realidad. Para ello propone paradójicamente una ficción: hagamos «como si» la República Irlandesa fuese un hecho.

Las ficciones son cosas serias. Los revolucionarios franceses del siglo XVIII decidieron hacer «como si» ya no fuesen más súbditos del Antiguo Régimen, sino ciudadanos capaces de pensar y redactar una Constitución. Los proletarios del siglo XIX decidieron hacer «como si» no fuesen las mulas de carga que la realidad les obligaba a ser, sino personas iguales a las demás, capaces de leer, escribir, hablar y autoorganizarse. Y cambiaron el mundo. La ficción es una fuerza material desde el momento en que creemos en ella y nos organizamos en consecuencia.

Ya no indignarse, reaccionar o demandar, sino actuar «como si» la República del 99% fuese una realidad, combatir al poder ignorándolo, no seguir sus reglas, sino inventar las nuestras. ¿Qué podría significar esto?

Imagino primero en todas las plazas una declaración masiva de ruptura con la realidad podrida de la monarquía, la economía y la política. Un gesto sereno, tranquilo: «estáis despedidos, nos despedimos». Nuestro Juramento del Juego de Pelota. Luego tendríamos que sacar todas las consecuencias *prácticas* posibles de un imposible: la República del 99% es una realidad, ¿qué resulta de ello? Poner nosotros los tiempos, los temas y los escenarios. Hacerlos existir y respetar y durar y crecer. Habitar ya otro país: real y ficticio, visible e invisible, intermitente y continuo.

La mejor manera de defender algo es reinventarlo todo.

No para ti y los tuyos, sino para el 99% (seguimos todos en el mismo tren).

Nuestra venganza es ser felices.

Escrito en abril de 2012, unos días antes del primer aniversario del 15M, en un momento de cierta crisis de sentido en el interior del movimiento.

JOHAN CRUYFF Y LA DEFENSA DE LA CASA INVISIBLE

Primero en el Ajax, luego en la selección holandesa (mundial 74), entre Rinus Michels y Johan Cruyff inventaron una nueva forma en el fútbol contemporáneo: el Fútbol Total. Nada volvería a ser lo mismo.

> Yo siempre digo que el fútbol debería jugarse de forma bonita y al ataque. Tiene que ser espectáculo. En el Ajax, lo que nos encantaba era la técnica y la táctica. Los entrenadores hablan de movimiento, de correr mucho y de introducir cambios. Yo digo: no corráis. El fútbol se juega con el cerebro. Hay que estar en el lugar preciso en el momento adecuado, ni demasiado pronto, ni demasiado tarde.

La idea: el fútbol se juega y se gana usando la cabeza, no sudando mucho ni haciendo «la machada». Se trata de un ejercicio eminentemente posicional. «Hay que pensar de manera creativa», dice Cruyff, «pero lógica».

La clave del Fútbol Total: ampliar el campo cuando se tiene el balón, achicarlo cuando lo tiene el adversario. *Ampliar el campo* significa: multiplicar las conexiones, las posibilidades de cooperación, las amistades, abrir huecos. «Crear triángulos», dice Cruyff, «siguiendo siempre visualmente a los demás». No es el que lleva el balón quien va a determinar el pase, sino los otros en su desmarque.

Achicarlo: reducir el margen de maniobra del otro, sus complicidades, sus posibilidades de triangulación. «Fijar al contrario en su propio campo.» ¿Cómo? Mediante la presión. No dejarle ni respirar, buscar su pierna mala, incomodar...

Cuando se tiene el balón, hay que crear espacio. Sin él hay que reducirlo. «Hay un balón, o lo tienes tú o lo tienen ellos. Si lo tienes tú, ellos no pueden marcar.»

El Fútbol Total exige un gran poderío físico y táctico: todos los jugadores han de poder sustituirse unos a otros, máxima polivalencia. «El portero es el primer atacante, el delantero es el primer defensa, cualquier jugador debe poder llevar el balón.» Hay que evitar absolutamente la división del trabajo. Michels es un entrenador implacable en ese sentido, ningún jugador debe «ir a lo suyo» o limitarse a «su función». En cada uno está la visión global que lleva a la victoria.

Miremos ahora hacia lo que está pasando en Málaga este verano de 2018: al alcalde Paco de la Torre se le ha metido en la cabeza la mala idea de desalojar el centro social La Casa Invisible, verdadero tesoro político, cultural y vital de la ciudad.

¿Cómo se defiende La Invisible? Ampliando el campo: multiplicando las amistades, la gente que usa y disfruta el espacio, la Invi es en pleno mes de agosto un auténtico hervidero... Y achicando el espacio al alcalde: allí donde va se encuentra con alguien que le recuerda sus promesas traicionadas, confrontándole consigo mismo y poniéndole en aprietos. Dejándole una y otra vez en fuera de juego.

Cuando la línea política de un espacio la dicta quien no lo habita día a día el resultado es desastroso. Pero en la Invisible todxs piensan, todxs hacen. Todxs porteros, todxs delanteros. Juego en equipo, no a base de estrellas y figuras.

«Estar pendiente de los demás: en esto consiste también el Fútbol Total», dice Cruyff.

Se defiende mejor lo que se ama. De ahí el disfrute como clave de los equipos de Cruyff y de la Invi. No el heroísmo o el sacrificio, sino la inteligencia y su particular alegría.

Un campo de fútbol en realidad es infinito, dice maravillosamente Cruyff, siempre se pueden «añadir metros».

Si no pitan penalti injusto en el último minuto, ¡ganamos seguro!

Texto escrito en Facebook en agosto de 2018 durante el proceso de lucha y negociación contra el desalojo proyectado del espacio social La Casa Invisible de Málaga. La amenaza de desalojo fue finalmente detenida.

8

De las plazas a los nuevos tumultos

Los movimientos de las plazas —en cuyo medio ambiente e impulso se escribieron la mayor parte de los textos de este libro— toparon con sus propios límites y se agotaron. Nuevas revueltas se desatan hoy por el mundo, desde Hong Kong hasta Chile, pasando por los nuevos feminismos y ecologismos. ¿Cómo se prolongan y continúan unos movimientos y luchas en otros? ¿Qué se retoma al reanudarse la marcha y qué se descarta? ¿Qué se aprende y qué hay que desaprender? Seguramente es pronto para decirlo. Las imágenes de cambio que prendieron en el clima de las plazas pueden tener hoy su potencia si son releídas, traducidas y reapropiadas. Otras nuevas habrán de surgir. Los tres últimos textos del libro se escribieron ya en esta «transición», 1) como una discusión crítica con Podemos en torno justamente a la cuestión de la imaginación política; 2) como un primer balance de potencias y obstáculos del ciclo 15M; 3) como propuesta de nuevas imágenes para la fase que se abre (potencia destituyente, lo ingobernable, tumulto). Permanece la apuesta de fondo, pensar desde el paradigma del habitar y no desde el paradigma de gobierno, pero refinada, complejizada, bifurcada.

Textos:

- Un mundo restringido. Comentario a un discurso de Pablo Iglesias

UN MUNDO RESTRINGIDO. COMENTARIO A UN DISCURSO DE PABLO IGLESIAS

Pablo Iglesias es, desde luego, una *rara avis* en el Parlamento español. Sus discursos van un poco más allá de las intrigas palaciegas inmediatas para tratar de dibujar algunos contornos del mundo en que vivimos. Es algo muy de agradecer. Aunque lo que se resalte mediáticamente sean los tics de estilo o los golpes de efecto, sus intervenciones pueden dar algo que pensar. A mí, por ejemplo, el discurso del jueves en la sesión de investidura (2016) me hizo reflexionar sobre los problemas de la dicotomía vieja/nueva política como eje de coordenadas para entender —en un sentido transformador— nuestro mundo.

Una idea básica de la intervención de Pablo Iglesias es que estamos ante una «sesión de investidura histórica». ¿Por qué, en qué sentido? Porque en la composición misma de la Cámara se manifiesta muy claramente la crisis profunda del sistema político español nacido de la transición: el famoso régimen del 78 y su membrana protectora, la Cultura de la Transición.

Tiene toda la razón Pablo Iglesias. Podemos caracterizar la Cultura de la Transición (CT) como una «máquina de visión y de interpretación del mundo». Una fábrica de la percepción sobre la realidad en la que trabajan a diario periodistas, políticos, intelectuales, historiadores, creadores, expertos, etc. ¿Y qué percepción se fabrica ahí cotidianamente? La del consenso en torno al tipo de

democracia surgida de la transición como único «espacio de convivencia y libertad» posible si no queremos volver a algún tipo de «caos» o de «guerra civil».

La CT es un «marco de lo posible» definido por tres características: en primer lugar, prescribe lo que se puede discutir y lo que está fuera de discusión (la arquitectura política del régimen del 78 quedaría fuera de discusión, sólo se puede discutir «dentro» de ella y de sus coordenadas); en segundo lugar, establece dos opciones básicas para todo: PSOE y PP (izquierda/derecha, progresismo/inmovilismo), con su complemento mediático correspondiente (*El Mundo*/*El País*, la COPE/la SER, etc); y por último, determina quién puede hablar, cómo y desde dónde. Es decir, desde qué lugares se puede hablar, qué sujetos tienen derecho a ser escuchados, qué tonos y palabras hay que usar, etc.

En esta sesión de investidura se puso de manifiesto, como acertadamente señaló Pablo Iglesias, que las costuras de ese «marco de lo posible» han estallado, seguramente para siempre.[1] En primer lugar, hay una voz con cinco millones de votos detrás que cuestiona la arquitectura y los consensos del régimen del 78. En

1. A la vista de la coalición Unidas Podemos-PSOE en el gobierno nacional de 2020, puede pensarse que ese fin señalado de la Cultura de la Transición y el régimen del 78 queda aún muy lejos. La imagen de Pablo Iglesias aplaudiendo al Rey en la sesión de investidura certifica la aceptación de todos los límites que se cuestionaron en las plazas de 2011.

Según Pablo Iglesias, «la política es adaptación a las correlaciones de fuerza y fuimos ingenuos al creer que había base social para desplazar al PSOE y plantear un proceso constituyente». La única opción ahora parece disputar el marco de la Constitución contra la derecha y la extrema derecha que quieren apropiárselo, defendiendo los derechos sociales en el margen de lo posible y sin más ilusiones rupturistas o constituyentes.

Aparentemente se vuelven a cerrar así los límites, ya no sólo del 78, sino los que dejó la dictadura misma. Porque el régimen del 78 se planteó siempre como «lo otro» de la dictadura: «o yo y mis límites o la vuelta al caos». Si Podemos gobierna con el PSOE es porque ya no es peligroso. Forma un solo sistema, sosegado y prudente. Es la interiorización de los límites: «eso no se toca». La Constitución no se toca, la propiedad no se toca, etc.

segundo lugar, vemos cómo el PSOE le entrega el poder al PP, dinamitando así la diferencia simbólica entre ambos. En tercer lugar, un cierto tono «plebeyo» (en los modos, los estilos y las palabras) entra con Podemos en el Parlamento, aunque aquí habría que ampliar la discusión porque esta «democratización de la palabra» sigue muy vinculada a lugares privilegiados, a especialistas y profesionales de la política, aunque sea la nueva.

Pablo Iglesias explicó en su intervención cómo el sistema político español, que fue diseñado para excluir a un tercero (por ejemplo, a una izquierda no sumisa), entra en crisis cuando ese tercero ingresa con fuerza en el espacio parlamentario y disputa el poder al bipartidismo, como ocurre ahora con Podemos. Entra en crisis también cuando las máquinas mediáticas de la CT no logran instalar ya en la cabeza de la gente los consensos de décadas estigmatizando toda voz que los cuestione. En ese sentido, los disparates que *El País* se obliga a sí mismo a decir todos los días sobre Podemos no son muestra de fuerza sino de debilidad y pérdida del control sobre los enunciados: nunca antes en el pasado hizo falta ponerse tan nervioso. Por último, el sistema político español entra en crisis cuando «la gente pierde el miedo», dijo Pablo Iglesias. El miedo a votar por opciones políticas que son acribilladas a diario por los medios de comunicación oficiales, el miedo a votar por «el diablo con coleta».

Según el discurso del jueves, dos serían los factores que han desestabilizado los consensos y el paisaje político en el que languidecíamos desde hace décadas. En primer lugar, la plurinacionalidad de España, manifiesta en los resultados electorales pero ignorada e incomprendida aún por la «triple alianza» formada por PP, PSOE y Ciudadanos. En segundo lugar, el 15M. Aquí sería posible abrir otra discusión, porque aunque el independentismo catalán haya tenido desde siempre una base cultural y política importante, el repunte que tiene ahora le debe mucho al mismo rechazo del sistema político español. Es la «capitalización identitaria» de un malestar —por la aplicación despiadada de las políti-

cas de austeridad, la corrupción y la represión— que se había expresado primero en las plazas de otra forma. El «independentismo no nacionalista» es clave para entender el empuje que tiene el *procés* en Catalunya.

Pablo Iglesias citó la presencia electoral decreciente («marginal») de los partidos del 78 en Euskadi y Catalunya, la realidad de las grandes ciudades y de los menores de 45 años como los índices de una transformación en curso. «El tiempo pondrá a cada uno en su lugar.» Es decir, el régimen del 78 y la CT se mueren de viejos y Podemos (En Comú, confluencias) encarnan lo nuevo que viene y se impondrá más pronto que tarde.

VIEJA Y NUEVA POLÍTICA

El eje fundamental del discurso de Pablo Iglesias fue por tanto la tensión entre vieja y nueva política. Es aquí donde me gustaría detenerme ahora. Porque, más allá del discurso del jueves, ese es el marco de coordenadas que se ha instalado para pensar la política desde que lo electoral-institucional pasó a primer plano a lo largo de 2013, tras el debilitamiento del 15M (lo que llamamos el «eclipse de Sol»). Quisiera señalar tres límites importantes de este marco discursivo. Tres reducciones que operan en nuestra comprensión-acción de los desafíos políticos a los que nos enfrentamos.

–*En primer lugar, el encierro en la cuestión nacional.* En los últimos treinta años, se ha construido un orden global que articula (jerárquicamente) Estados, instituciones supraestatales, multinacionales y capital financiero. La política de los Estados ha quedado completamente subordinada a la mera gestión de las necesidades y los efectos de ese orden global en un territorio y una población concreta. Es lo que venía a decir a las claras Mariano Rajoy cada vez que anunciaba un nuevo recorte en la pasada legislatura: «No hay margen de maniobra posible».

La política estatal no es una «pobre víctima» de esta situación, más bien ha tenido un papel activo en la construcción de este nuevo orden global. De alguna manera se ha disparado en el pie, porque su autonomía —y, por tanto, su propia legitimidad y credibilidad— se ha reducido drásticamente. Recordemos que, por mucha retórica sobre la importancia de la nación o de la soberanía popular que se utilice, basta con un telefonazo desde alguna institución supranacional para que se tenga que modificar la «sagrada» Constitución con alevosía y nocturnidad, como hizo Zapatero en su día cavando así su propia fosa política.

Sin embargo, el eje vieja/nueva política vuelve a poner en el centro la toma del poder político y el Estado como lugar privilegiado de acción, pasando de puntillas sobre las consecuencias que podríamos extraer, por ejemplo, de la experiencia de Syriza. La vía estatal tiene sus propios «techos de cristal» y no son menores. Este recentramiento de la estrategia en torno al poder político explica también la necesidad de Podemos de resignificar lo «nacional» como identidad común. Es la insistencia (¿un poco artificial?) de Pablo Iglesias en la retórica de «España», «lo español» y «la patria».

Creo que la geografía política local-global que nos proponían los «movimientos de las plazas» (Tahrir, Occupy, 15M, etc.) era más compleja e interesante y estaba un poco más a la altura del mundo en que vivimos y sus posibilidades de transformación. El 15M cuestionaba la CT (las posiciones izquierda/derecha, la cuestión nacional como central, etc.) precisamente porque se trata de un marco reductor que nos impide asumir los problemas que nos plantea nuestra inscripción en un orden global en el que compartimos un único mundo común, la interdependencia es la regla general y todos somos «afectados» (para bien o mal) de lo que ocurre más allá de las fronteras nacionales.

Para el 15M se trataba de «suspender» o «salir» del estrecho marco de coordenadas de la CT (izquierda/derecha, pero también centro/periferias), como pasó cuando la gente de Madrid salió a

la calle para expresar su solidaridad con las personas desalojadas brutalmente de plaza Catalunya al grito de «Barcelona, no estás sola». Se trataba de inventar nuevas formas abiertas de nombrar la identidad común como «indignados» o «el 99%». Se trataba de dibujar una nueva geografía política —resonancias entre los distintos movimientos de las plazas, etc.— que trascendiese las fronteras que encierran nuestra imaginación y nuestra sensibilidad en un marco estatal-nacional, cuando las fuerzas que configuran hoy la realidad lo desbordan por todos lados.

-En segundo lugar, el estrechamiento en la misma manera de interpretar los movimientos recientes. «La gente que salió a la calle el 15M quería orden e instituciones que funcionasen bien», dijo Pablo Iglesias muy en consonancia con los discursos que se escuchan a menudo desde Podemos. Me parece que ese acercamiento tan instrumental («lo que quería el 15M es algo como Podemos») limita nuestra comprensión de lo que se puso en juego entonces.

En la política de las plazas se quería (y se practicaba) una política al alcance de cualquiera, igualitaria, no delegativa, no monopolizada por «los que saben» (sean expertos nuevos o viejos). En la política de las plazas se querían (y se practicaban) formas de acción y participación acogedoras e inclusivas, no fracturadas por las luchas de poder internas típicas de los partidos, incluidos los nuevos. En la política de las plazas se quería (y se practicaba) una política vinculada a la vida, a sus territorios y condiciones, a sus ritmos y problemas, no puramente espectacular-mediática o subordinada al calendario oficial.

El eje vieja/nueva política deja fuera del campo de visión la necesidad de inventar formas de hacernos cargo de los asuntos comunes que no pasen necesariamente por la representación-delegación. No nos permite pensar e imaginar lo que más necesitamos quizá hoy: no sólo un cambio de política y de políticos, sino *un cambio en la relación misma con la política.* La fuerza del 15M consistió básicamente en esa experiencia viva de otra políti-

ca y de otra democracia, no en la demanda de unos buenos representantes que nos permitan volver a casa tranquilamente y seguir con nuestra vida privada.

–*Por último, el empobrecimiento de nuestro análisis sobre el neoliberalismo.* Hemos inflado seguramente demasiado la importancia de la CT. La cultura que marca de manera más intensa nuestra vida cotidiana es la «cultura neoliberal» que nos propone una relación de «gestión empresarial» con la realidad, con los otros y con nosotros mismos. Es esa cultura neoliberal la que nos presiona a diario hacia la individualización de nuestra relación con el mundo, hacia la competencia como principio de relación con los otros, hacia la superación indefinida de uno mismo como objetivo constante, como «empresarios de nosotros mismos», como gestores de un «capital humano» o una «imagen-marca» que rentabilizar.

El eje vieja/nueva política tampoco nos sirve para entender esto. Por ejemplo, según el discurso de Pablo Iglesias la esperanza está en «las grandes ciudades» y en «los menores de 45 años» que ya no votan a los partidos del 78. Son lo nuevo y, por tanto, lo bueno. Pero ¿no es justo en las grandes ciudades y entre los menores de 45 años donde la presión de la cultura neoliberal es más fuerte? «Ya no hay miedo», dice Pablo Iglesias. Quizá no haya miedo a los tanques franquistas, pero respecto de muchas otras cosas la nuestra es una de las sociedades más temerosas de la historia. Miedo a quedar fuera en la carrera constante por salir adelante, miedo al agujero negro de la soledad y la miseria.

Según el discurso de Pablo Iglesias, parece que el neoliberalismo es algo que sólo tiene lugar «desde arriba»: políticas de austeridad, recortes y desregulación. Es una visión muy limitada, puramente negativa. El neoliberalismo no es exactamente un régimen político, sino un sistema social que organiza la vida entera. No es un «grifo» que derrama hacia abajo sus políticas y que podemos cerrar conquistando los lugares centrales del poder político, sino una dinámica que nosotros mismos reproducimos en mil decisio-

nes cotidianas. No se impone simplemente por miedo o coerción, sino porque propone *formas de vida deseables*.

Acabo. El discurso de Pablo Iglesias fue muy bueno, pero no lo comparto. Nos encierra en un mundo reducido. La realidad que nos afecta desborda por todos lados la estrecha dicotomía viejo/nuevo. *Es preciso y urgente activar otra imaginación política*. Con todas sus insuficiencias, límites e ingenuidades, las plazas del 15M abrieron esa posibilidad: 1) inventando otras identidades colectivas (más allá de la pertenencia nacional), 2) ensayando otras posibilidades de participación y co-implicación en los asuntos comunes (más allá de los partidos y la simple toma del poder), 3) planteando un desafío al neoliberalismo encarnado en la misma materialidad de la vida que llevamos (un desafío que no se puede delegar en Pablo Iglesias, Errejón o quien sea). La tarea ahora es retomar esas posibilidades y prolongarlas, con nuevas formas de hacer y decir, irreconocibles incluso con respecto a las que conocimos el 15M. La salida meramente «política» de la crisis civilizatoria que atravesamos es muy estrecha y finalmente ni siquiera es una salida.

NO HAY FRACASO SI HAY BALANCE: PODER Y POTENCIA EN EL CICLO 15M-PODEMOS

> Toda ruina contiene
> su pasado y el nuestro.
> Toda ruina es hermosa
> si es capaz de decirnos
> qué esconde el porvenir.
>
> JUAN ANTONIO BERMÚDEZ

Tras las últimas elecciones generales y municipales (2019) se habla del final del ciclo 15M. ¿Qué significa un final de ciclo? Podríamos pensarlo así: la potencia de efectos suscitada por un acontecimiento se agota, ya no es capaz de nuevas metamorfosis y actualizaciones. Hoy vemos el antiguo orden político recomponerse, las políticas neoliberales profundizarse, los espacios electorales del cambio volatilizarse, en medio del declive del tipo de vida política inaugurada por el 15M, más preocupada por la apertura a la cooperación con el cualquiera que por la reproducción de las identidades existentes.

Esta sensación de decepción no me parece mala condición para el pensamiento. Diego Sztulwark, investigador independiente y antiguo miembro del Colectivo Situaciones, ha escrito un tex-

to hermoso justamente sobre la potencia que podemos encontrar en los estados de decepción.

La decepción es como un camino de prueba a atravesar. En él podemos hacer una «limpia» de toda una serie de ilusiones y salir así más fuertes, más realistas, más estratégicos. Regeneramos el deseo de transformación renunciando a idealismos, utopismos y voluntarismos. En el desmoronamiento de las expectativas y las proyecciones se vuelve posible *ver* algo nuevo y recrear los lazos con el mundo.

En el estado de decepción, ya no tenemos ninguna posición que «defender», ninguna fórmula que «vender», estamos todos —como suele decirse— «en la misma mierda». Es un momento de no saber en el que pueden elaborarse saberes nuevos, si evitamos caer en el cruce de acusaciones, el ajuste de cuentas, la búsqueda de culpables y la lógica de tribunal.

De ese modo la decepción se vuelve condición de pensamiento y abre la posibilidad de elaborar un balance colectivo sobre lo vivido, donde colectivo no significa «todos juntos», sino «entre todos».

BALANCE O DESBANDADA

¿Qué es un balance? El filósofo Alain Badiou dice lo siguiente en un texto escrito al respecto: no hay fracaso si hay balance. Es decir, en la historia de las experiencias revolucionarias hay fracasos y fracasos. El peor de los fracasos es el que no piensa nada, no registra nada. Si no hay pensamiento, si no hay balance, hay *desbandada*: repliegue de cada cual en su vida, desnorte y orfandad, ruptura de los lazos de confianza, fuga personal de lo político enmierdado, amargura y tal vez resentimiento. La banda se desbanda. La dispersión es no solamente física, sino sobre todo mental y sensible: deja de compartirse una percepción y una lectura común sobre la situación.

El balance es compañía en la soledad, vuelve fecundos los fracasos, encuentra una significación en las derrotas. No evita que nos volvamos a equivocar, pero permite que la próxima vez nos equivoquemos *distinto*. Lo peor es fracasar igual, el fracaso previsible.

Si no hay balance propio, vence el balance del adversario. Y este siempre es absoluto: el deseo de transformación social es locura y acaba mal. El balance propio vuelve relativo un fracaso absoluto: el fracaso no está inscrito en el deseo de transformación, sino en la vía concreta que hemos elegido. Fracasamos siempre en un punto concreto, dice Badiou. El balance es una topología: «Hay que localizar, encontrar y reconstituir el punto a propósito del cual la decisión fue desastrosa». El punto, simplificando, es una encrucijada o un momento crítico en el proceso donde tomamos malas decisiones. Si queremos decirlo coloquialmente: donde la cosa empezó a torcerse.

¿Cuál ha sido ese punto, nuestro punto?

REGRESO A NEPTUNO

Ni siquiera se trata seguramente de un solo punto, sino de una entera línea de puntos a lo largo de los cuales se va deslizando una decisión, una orientación del movimiento.

Voy a señalar como primer punto el Rodea el Congreso del 25S de 2012, cuando miles de personas cercamos físicamente el Congreso de los Diputados hasta ser desalojados violentamente de la plaza de Neptuno por la policía de la hoy defenestrada Cristina Cifuentes.

¿Cuál era el objetivo del 25S?, nos preguntó a una serie de amigos durante una conversación informal Raquel Gutiérrez, teórica y militante mexicana, a su paso por Madrid en 2017. Esta pregunta aparentemente tan sencilla se quedó sin respuesta por parte de los que allí estábamos y desde entonces rebota en mi cabeza.

Me parece, visto en retrospectiva, que el 25S podía interpretarse de tres modos al menos:

- como llamada a un levantamiento general contra la clase política: es la imagen de la insurrección, tan cara al imaginario revolucionario del siglo XIX. Desorden, barricadas, minorías conspiradoras y masas en la calle, el derrocamiento fulgurante del orden establecido que abre un espacio vacío a lo nuevo. La «destrucción creadora» de Bakunin.
- una «radicalización» del movimiento nacido en las plazas a través de un choque *a cara de perro* con el poder político. El pasaje del «no nos representan» al «a por ellos». Un endurecimiento de la lógica de enfrentamiento del 99% contra los representantes del 1% con la aspiración de cambiar las reglas de juego del poder.

El 25-S fue una primera tentativa de «asalto» al poder político considerado a partir de ahí como el centro que organiza la acción (las plazas del 15M fueron más bien el gesto de «dar la espalda» al poder). Podemos pensar el posterior «asalto institucional» como una continuación —por otros medios, más eficaces— de esa primera tentativa. Se impone desde entonces un lenguaje político típico del siglo XX: asaltar, tomar, ganar, etc.

- del tercer modo de pensar el 25S, seguramente una imagen política más fecunda para el siglo XXI, hablaremos de nuevo al final de este artículo.

Recapitulando: a partir del 25S se fue decantando una decisión: poner el poder político como objetivo principal de la acción y, en consecuencia, confundir o subordinar la potencia al poder, la política de movimiento a la política de partido, la emancipación a la gestión.

Esta es la idea que quisiera poner a discusión en la elaboración colectiva de balance: el problema de la confusión entre potencia y poder que —pienso— ha acabado entrampando todas las energías en el estado de cosas (el Estado). Una «lección» que podríamos sacar entonces de cara a futuro sería distinguir radicalmente ambas cosas, para «fracasar distinto».

ESTRATEGIA POPULISTA Y PARTIDO-MOVIMIENTO

Simplificando mucho de nuevo, encuentro dos maneras de con-fundir potencia y poder en el pensamiento y el hacer en estos últimos años.

La primera sería el pensamiento estratégico populista que viene a decir lo siguiente: los movimientos son cambios sociales o culturales o afectivos importantes, pero insuficientes. El Partido es el «plus» político que canaliza su energía hacia las instituciones para transformarlas. El 15M fue indignación, expresión de malestar, tuvo impacto en el «sentido común de época». El Partido interpreta y sintetiza a partir de ahí las demandas y los descontentos: «traduce políticamente» al movimiento.

Es un pensamiento que subordina la potencia al poder: los movimientos son procesos importantes, pero sólo como «preparación» o «trampolín» hacia otra cosa. Son los signos que el estratega populista ha de saber leer y organizar —mediante las famosas cadenas equivalenciales, los significantes vacíos, etc.— en la operación de construcción hegemónica.

Este es un pensamiento fundamentalmente triste —por mucha energía que le eche Errejón a sus arengas— porque se acerca a lo real desde el ángulo de la «falta»: los movimientos no son vistos como potencias en sí mismos y por sí mismos, sino que siempre están «en función de» otra cosa (una instancia superior) que les da valor y sentido.

La segunda es la hipótesis de un «partido-movimiento» o de un «partido orgánico» en torno a la cual se han reunido corrien-

tes tan diferentes como Anticapitalistas o sectores autónomos en las confluencias y los municipalismos. Es la hipótesis «movimentista».

El partido-movimiento es el conjunto reunido de las fuerzas sociales, políticas y culturales activas en el proceso de transformación social. Se distingue del «partido-institución» porque no es sólo una máquina electoral o de gestión, sino que trabaja políticamente en la sociedad. Va más allá de la concepción de una «autonomía de lo político», la idea de lo político como esfera autónoma y aparte, en la convicción de que sólo un fuerte apoyo social organizado puede sostener políticas públicas de cambio sustantivas.

Creo que es una mala idea (teórica) y que ha tenido malos efectos (en la práctica). Mala idea teórica porque es deudora de un paradigma *unificante* de lo político donde lo múltiple queda englobado en lo uno: una sola organización, por muy plural y compleja que sea. La metáfora «orgánica» es reveladora: se piensa en un solo cuerpo cuya cabeza sería una serie de «cuadros» vinculados a los movimientos («dirección política», «vanguardia interna»). Mala idea también porque la lógica de la potencia y la lógica del poder son heterogéneas y no ensamblan: el partido bolchevique y los soviets no pueden convivir en el mismo espacio. En la práctica creo que esta idea ha capturado la energía de mucha gente de los movimientos en los lugares institucionales, debilitando así la trama de la potencia.

POTENCIA DESTITUYENTE

Mi propuesta sería *separar radicalmente* la potencia del poder, lo que no significa que uno no tenga efectos sobre el otro, sino que no se subordinan ni se con-funden.

El filósofo italiano Giorgio Agamben está desarrollando en ese sentido un pensamiento sobre lo que llama la «potencia desti-

tuyente». Agamben toma nota sobre la «tragedia» de las revoluciones que consiste en la activación repetida de un «mecanismo diabólico» por el cual el poder constituyente queda atrapado una y otra vez en un nuevo poder constituido (tan parecido al antiguo...).

Lo constituyente queda limitado desde entonces al solo poder de revisar la nueva constitución y el nuevo gobierno, a la «participación» dentro de las estructuras existentes, pero ya sin posibilidad de cuestionarlas radicalmente (de raíz). Eso en el mejor de los casos. En el peor, se reduce a mera referencia retórica e instrumental, a un fetiche que fundamenta y legitima al nuevo poder, un «mito de los orígenes». Es la manera de hablar de tantos dirigentes de la nueva política sobre el 15M.

¿Es posible romper ese mecanismo diabólico? ¿Es posible una política de los gobernados que no se resuelva en un nuevo poder, que los gobernados se definan siempre, como decía Maquiavelo, por su deseo de no ser oprimidos? Agamben propone la potencia destituyente, una potencia que no cristalice nunca en poder. Devenir y permanecer ingobernables.

Pensar-crear esta potencia destituyente implica un desplazamiento radical en la comprensión misma de lo político. Deshacernos en primer lugar de un imaginario en el que el poder político está en el centro y polariza todas las energías.

Nunca el poder político ha tenido tan poco poder como hoy en día, atravesado y desbordado por fuerzas financieras globales y micropolíticas neoliberales. Nunca ha estado sin embargo tan presente en nuestras conversaciones y en nuestros corazones. Es lo que siento más dolorosamente como «fracaso generacional» de la gente que ha sido «educada» en la potencia de los movimientos: la manera en que hemos cedido a la tentación política, entregando nuestra irreverencia e indiferencia de fondo al poder, asumiendo su lenguaje y categorías, enamorándonos de él.

Distinguir entonces radicalmente entre potencia y poder. No se funden, ni se confunden. Son de naturaleza diferente, habitan

mundos distintos, siguen lógicas heterogéneas. El conflicto entre ellos es asimétrico (no se pelea por lo mismo) y su cooperación eventual nunca es «orgánica», sino puntual y efímera.

La potencia no se «traduce» al poder: hablan dos lenguajes, inconmensurables. La «democracia real ya» de las plazas y las asambleas es *otra cosa* que la «democratización de las instituciones».

La potencia no se «gestiona»: se actualiza o muere. No requiere la edificación de «instituciones» que la canalicen, sino de la creación de formas que la hagan pasar: *formas de paso,* para que la potencia pase.

La potencia es heterogénea con respecto al tiempo del poder, a su calendario electoral, tiene sus propios tiempos de maduración y crecimiento, con sus propios ritmos.

La potencia no conoce distinción entre medios y fines, no admite distinciones entre formas y contenidos: en ella el medio es el fin, prefigura el fin, la potencia es medio sin fin.

La potencia no es un contrapoder: no está ahí para «controlar» o «vigilar» al poder, no se define a la contra, sino por su capacidad creadora de nuevos valores, nuevas maneras de hacer, nuevas relaciones sociales. La potencia destituyente es afirmativa y creadora de nuevas formas de vida.

La potencia no es escasa: no es un bien antagonista como el poder (o lo tienes tú o lo tengo yo). Se multiplica al compartirse. Favorece las relaciones de cooperación y no de competencia.

La potencia, por último, no es cuantitativa, sino cualitativa: cuarenta mil personas actuando en la trama de la potencia en una ciudad como Madrid suponen una fuerza irresistible, pero cuarenta mil personas actuando en la trama del poder (es decir, *votando*) producen sólo tristeza y frustración porque no superan el umbral representativo exigido.

PODER SIN POTENCIA

Puede parecer paradójico, pero el poder sin potencia *no puede nada*. La potencia transforma la sociedad desde el interior. El poder se limita (en el mejor de los casos) a «cristalizar» un efecto de la potencia inscribiéndolo en el Derecho: haciéndolo ley.

Primero vienen los movimientos de diferencia afectivo-sexual que transforman la percepción y la sensibilidad social, *sólo después* se legaliza el matrimonio homosexual. *Primero* viene el movimiento negro que transforma la relación entre negros y blancos, *sólo después* se promulga la ley de igualdad racial. *Primero* vienen las luchas del movimiento obrero que politizan las relaciones laborales, *sólo después* las conquistas se inscriben como derechos sociales.

Ninguna de estas «cristalizaciones» es clara, sino siempre ambigua y conflictiva, precisamente porque el lenguaje de la potencia no se traduce sin más en el lenguaje del poder. Cada cristalización supone un cierto estrechamiento de los planteamientos de la potencia, pero supone también un espacio de disputa siempre activable por nuevos sujetos.

La potencia crea posibilidades nuevas. El poder es gestión en el marco de las posibilidades existentes. Lo vemos una y otra vez: los poderes que se quieren progresistas ven reducir sus márgenes de acción posibles cuando no hay potencias en acto empujando las cosas más allá y redefiniendo la realidad. ¿Podría ser esto lo que explica los magros resultados de la acción de gobierno de tantos ayuntamientos del cambio, más que la falta de voluntad o audacia política de las personas que los componen?

REGRESO A NEPTUNO (2)

Ahora podemos retomar la última de las opciones de interpretación del 25S que dejamos colgada.

Hemos dicho: la potencia no debe confundirse con el poder, pero eso no significa que deba desentenderse de él. Puede inventar modos de imponerle cuestiones sin colocarse en su lugar, de obligar al Estado sin ser Estado, de afectar y alterar el poder sin ocuparlo ni desearlo. Potencia a distancia del poder: una imagen política para el siglo XXI.

El 25S sería visto así un ejercicio de destitución del poder: no de toma o de asalto, de ocupación o de sustitución. Una potencia heterogénea al poder que nació en las plazas le impone un límite sin proponer nada a cambio: «por aquí no pasas». Es lo que Raquel Gutiérrez llama «potencia de veto».

La potencia destituyente expuesta por Agamben es un elemento que, en la misma medida en que permanece heterogéneo al sistema, tiene capacidad de destituir, suspender y volver inoperativas sus decisiones. La «potencia de veto» de Raquel Gutiérrez es el mejor ejemplo contemporáneo de lo que Agamben busca en los conceptos de «violencia pura» o «divina» de Walter Benjamin: una fuerza capaz de deponer el poder, sin fundar uno nuevo. Es urgente contaminar la teoría de la destitución —todavía tan blanca, tan europea y tan masculina— con reflexiones de los feminismos latinoamericanos.

CODA: VOLVER A CONTARNOS

La Revolución francesa sigue dándonos que pensar aunque después viniese Napoleón. La Comuna de París sigue inspirándonos aunque acabase en masacre. La experiencia anarquista en la guerra civil es rica en enseñanzas aunque fuese estrangulada por estalinistas y fascistas. Hay que leer de nuevo este ciclo político en claves destituyentes para liberar así las potencialidades (los virtuales) del 15M. Lograr ver la potencia como potencia y no como antesala del poder. Sustraer el 15M del *continuum* de la Historia, como posible realizado y aún sin realizar, como elemento aún ac-

tivo. Es un desafío de balance y *recreación poética* de la historia de los últimos años, aún por hacer.

Como dicen otros amigos, hay que buscar lo que escapa en cada época, *lo que escapa a cada época,* porque es lo que nos puede permitir seguir escapando hoy.

Texto elaborado para mantener un debate con Monserrat Galcerán y Carlos Sánchez Mato en la 9ª edición de la Universidad Socioambiental de la Universidad de Guadarrama.

REFERENCIAS

Diego Sztulwark, «La travesía de Naruto (notas sobre deseo y decepción)», blog Lobo suelto.

«¿A qué llamamos fracasar?», prólogo de Alain Badiou a *La Hipótesis Comunista* (sin edición en castellano).

Iñigo Errejón y Chantal Mouffe, *Construir pueblo* (Icaria, 2015).

Giorgio Agamben y la potencia destituyente, varios textos en el blog artilleriainmanente.noblogs.org (ver la etiqueta Giorgio Agamben).

Marcello Tarí, *No existe la revolución infeliz: el comunismo de la destitución*, Derivaapprodi (sin edición por el momento en castellano).

Raquel Gutiérrez, *Horizontes comunitario-populares* (Traficantes de Sueños, 2017).

ELOGIO DEL TUMULTO

> De los tumultos surgieron en Roma todas las buenas leyes.
>
> MAQUIAVELO

¿Cuál es la principal aportación de Maquiavelo al pensamiento político? Según el filósofo francés Claude Lefort, es la idea de *división social*. No hay armonía en ningún sitio, toda sociedad se encuentra dividida entre los Grandes que quieren dominar y el pueblo que rechaza ser dominado. Entre ambos hay desunión, tumulto y conflicto. La vitalidad y la justicia de cualquier sociedad se juega siempre en la *disposición* que se da a esa división insuperable.

¿Será el conflicto absorbido, sofocado, o tendrá alguna vía abierta para desplegarse? De la respuesta a esta pregunta se deducen, según Maquiavelo-Lefort, los tres tipos de organización social: el *principado*, en el cual las instituciones están por encima de la sociedad y se protegen de sus agitaciones; la *república*, en la cual la ley se deja afectar por el conflicto y se transforma para darle una respuesta; y finalmente la *anarquía*, donde el conflicto no tiene ninguna respuesta y corre el riesgo de pudrirse o convertirse en guerra civil.

En la primera opción, la ley es propiedad de los Grandes y su avidez de poder y riqueza no encuentra ningún freno, la sociedad

queda sometida. En la segunda, la rapacidad de los Grandes encuentra un límite, el conflicto del pueblo logra modificar las leyes establecidas, su deseo de no ser gobernados se inscribe en derecho (la creación del tribuno de la plebe en Roma, por ejemplo). En la tercera, la situación se detiene, se estanca o se pudre al no encontrar ninguna forma de elaboración.

La república es la imposición de la cosa pública al partido de los ricos que la quieren acaparar. Sólo el tumulto, el conflicto que viene de abajo, da lugar a la generación de nuevas leyes y a la libertad política, es el mayor factor de cambio histórico. Pueblo es lo que no quiere ser dominado.

Nuestra organización social no es una república, sino que encaja perfectamente con la definición del *principado*. Pretende ignorar que hay división entre dominantes y dominados, entre gobernantes y gobernados, es ciega al hecho de que siempre hay división y que la división es insuperable. Piensa la arquitectura institucional como una «solución» y un «sistema armónico» donde cada cosa tiene su lugar y su función establecida por siempre jamás: la gente vota, los partidos legislan, la Constitución marca las reglas de juego de la vida en común, los gobernantes disponen y los gobernados acatan.

¿Y si desacatan? Ningún conflicto tiene realmente razón de ser: es un disfuncionamiento, una anomalía, una locura irracional, algo que no debería ser y que no pasaría «si el pueblo entendiese» (la complejidad de la situación, las exigencias de Bruselas, la necesidad de expresarse en los cauces de la ley, etc.). Un poco de pedagogía, vía antidisturbios o tribunal supremo, servirán para explicarle bien las cosas.

TRES EJEMPLOS

Lo llaman democracia pero no lo es. Lo nuestro es más bien un sistema cerrado y al servicio de las exigencias de explotación y

poder de los Grandes, una oligarquía con algunos mecanismos internos (pocos) de control recíproco entre los oligarcas, una cultura consensual que tiene verdadera fobia y pavor al conflicto —esto es, al motor de la vitalidad social y de la justicia—, un poder elevado sobre la gente común y que no se deja afectar o transformar por las reivindicaciones populares.

Algunos ejemplos recientes:

–cuando el rechazo de cómo somos gobernados se expresó en el 15M, el conflicto abierto no afectó para nada a las estructuras de poder ni se tradujo en ninguna ley (ni siquiera la razonabilísima propuesta de ley de la Plataforma de Afectados por la Hipoteca, apoyada en miles de firmas y avalada por un gran consenso social). El 15M fue reprimido por un lado a través de cargas policiales, heridos y detenidos, sistemas de penalización administrativa vía multas, procesos penales, hasta llegar finalmente la ley mordaza, que considera delito gestos activistas básicos como testimoniar sobre la brutalidad policial o la circulación de convocatorias.

Por otro lado, el conflicto fue sofocado por vías de cooptación más sutiles: una cierta absorción por parte de los políticos de algunas palabras, algunas actitudes, algunas demandas, pero sin afectación alguna, sin que esa «integración» supusiese cambio real alguno. Puro maquillaje, cosmética, gestos simbólicos disociados de cambios materiales. Ningún cambio profundo, ninguna modificación sustancial en el ámbito institucional. Sólo nuevos condimentos para el «relato» político: símbolos, guiños comunicativos, retóricas y algunos detalles menores (transparencia, primarias).

Sofocando (vía represión o cooptación) el conflicto propuesto por el 15M, se perdió una oportunidad de reinventar nuestra democracia (que no lo es). Los problemas señalados por el 15M no se elaboraron creativamente, simplemente se han congelado y ahora se pudren. Hasta el próximo tumulto.

–el 1 de octubre de 2017, decenas de miles de personas acuden a votar en Catalunya en un referéndum simbólico por la inde-

pendencia. Es un gesto de desobediencia que llama la atención sobre la extensión de malestar con respecto a un tipo de encaje territorial, a un tipo de democracia de muy baja intensidad. Que no se trata simplemente de una cuestión nacional, nacionalista o identitaria, es algo evidente para quien tenga oídos y los use para escuchar. Se expresa ahí un conflicto con respecto a los modos en que somos gobernados los habitantes del Estado español, hay un deseo de otra situación, de otras reglas de juego, de una república, etc. La respuesta es... ninguna. La represión del 1 de octubre primero, la judicialización de la política después.

Según Maquiavelo, si la vida de Roma fue larga y justas muchas de sus leyes se debió a que la sociedad y la institución era permeable al conflicto. En nuestra sociedad la ley —un instrumento para la vida en común— se convierte en un *fetiche sagrado, es decir que no se puede profanar, es decir que no se puede tocar.* Al revés, en su nombre se pone fin a todo lo que interrumpe el orden.

Sofocando el conflicto abierto el 1 de octubre, se cierra una oportunidad de reinventar el encaje territorial, las reglas de juego de la convivencia, las hechuras mismas del Estado y el significado mismo de España, algo que no sólo se desea en Catalunya. El conflicto que no encuentra ninguna respuesta o forma de elaboración se pudre, arriesga convertirse en conflicto *horizontal* entre la propia gente de abajo.

–un tercer ejemplo que no me resisto a poner, aunque sea de otra índole: el caso de Podemos. Los líderes de Podemos nos han abrasado los oídos desde su aparición con sus lecturas tan sabias sobre Maquiavelo. Pero ¿qué encontraban en Maquiavelo? Lo más banal: que lo política es una técnica, que el poder lo es todo, la separación entre moral y política, el juego de tronos (*ganar o morir*). Ni rastro de la idea más fecunda del florentino: dar espacio a lo que disiente, *la fecundidad del conflicto.* Todo lo contrario, en un proceso alucinante y un tiempo récord, se ha laminado y expulsado a todos los que pensaban distinto... ¡y todo ello sin quitarse el 15M de la boca!

Resultado: se pierde la oportunidad de reinventar la forma-partido y lo que queda de Podemos es una cosa homogénea, *por tanto rígida, por tanto débil, por tanto en vías de extinción.* A falta de un verdadero balance autocrítico, encarnado en efectos y no sólo retórico, Íñigo Errejón va por el mismo camino.

SIN CONFLICTO, NI VITALIDAD NI JUSTICIA

Tanto a izquierda como a derecha, «el gobierno es permanentemente enemigo del cambio». La derecha odia con todas sus fuerzas (casi físicamente) cualquier anomalía: desde los manteros hasta las casas okupadas, pasando por toda expresión popular ingobernable. La izquierda por su parte tiende a la hipocresía: su sueño —el sueño más que evidente de Pedro Sánchez, por ejemplo— es gobernar como la derecha pero con los votos (y la legitimidad) de la izquierda. Y la nueva política, por su parte, fetichiza las nociones de «orden» y «estabilidad» como si se pudiese imponer la cosa pública al «partido de los ricos» (transversal a todos los partidos) sin ningún conflicto o inestabilidad de por medio.

Unos y otros hablan del Estado del bienestar, pero olvidando que este fue justamente un efecto de la división social y la capacidad de conflicto de la gente de abajo. En medio de condiciones muy duras, las luchas obreras consiguieron la reducción de la jornada de trabajo, aumentos salariales, subsidios por desempleo, etc. Nada de armonía, uno se divide en dos: hay patrones y hay proletarios, el tumulto se expresa como lucha de clases y el «reformismo» es justamente la plasticidad de la ley en su regulación. Todo eso —con los infinitos claroscuros de la dialéctica entre lucha e integración, de los que no nos vamos a ocupar aquí— ya no existe. El sistema no reconoce la división social, ahora somos todos «empresarios de nosotros mismos». El neoliberalismo desmantela todas las mediaciones que respondían creativamente al conflicto y ya no hay espacio alguno para el resto popular ingo-

bernable. El capitalismo hoy se ha desbocado por ausencia de conflicto.

Si nuestra democracia es tan raquítica y suscita tan poco entusiasmo se debe precisamente a esto: no se deja afectar por los tumultos de abajo, no quiere saber nada de la energía del demos, es incapaz de ninguna fluidez o plasticidad instituyente a no ser que lo pida el Banco Central, sacraliza el principio de estabilidad, convierte lo que es producto y herramienta (la ley) en el factor determinante y primero. El Estado de Derecho, que nació para poner límites a la arbitrariedad del poder, se convierte hoy en un sistema cerrado y sacralizado, enemigo de toda energía instituyente. No nos hemos librado aún de la teología en política.

Desafectada, a esa democracia se la puede llevar el viento, el viento de cualquier «posfascismo» actual. Pero la responsabilidad cae toda del lado de quienes han sostenido una concepción consensual de la democracia (que no lo es).

¿Hay esperanza? Ninguna, mientras seamos pueblo iluso, creyendo que las cosas cambian solas, por la gracia de políticos buenos o las astucias de la razón en la historia. Alguna, si somos pueblo negativo y desconfiado, pueblo-plebe. «Es una opinión plebeya y un punto de vista negativo suponerle al gobierno una mala voluntad» (Hegel). Es justo el punto de vista que necesitamos. La plebe es justamente el pueblo que se hace valer, el que grita «no nos representan», el que sabe que las leyes justas son siempre fruto del tumulto y las ganas de libertad de los de abajo.

La democracia no es una sociedad armónica o armonizada (tampoco bajo los modelos utópicos de la autogestión o la democracia digital), sino la sociedad que abre paso al conflicto, una sociedad efervescente y abierta al cambio que subordina lo instituido a lo instituyente, esa sociedad que experimentando la inestabilidad consigue obtener la mayor estabilidad, en la que cualquiera (y no sólo los que monopolizan la cosa pública) puede hablar, actuar y ser tenido en cuenta, la sociedad donde la pregunta por la vida buena y la justicia se mantiene abierta y viva,

donde la ley es puesta en juego por el conflicto sin ser exactamente su producto. Democracia es sostener la división social, la posibilidad infinita de la división.

En *Mientras dure la guerra*, la última película de Amenábar, el personaje de Franco explica su decisión de alargar la guerra en la necesidad de exterminar al otro. «Si no en dos días estaremos en las mismas, los españoles siempre están a la gresca.» Es el espíritu de cruzada que aún pervive: *hay que suprimir el mal*. Pero no se trata hoy de cambiar el franquismo por el imperio de la ley sacralizada e intocable, sino justamente de aprender a *convivir con la gresca y elaborarla*. Así enterraríamos de una vez por todas al dictador. Hay que romper la representación dominante que señala en la división y el conflicto el principio del declive. El mal es el acicate del bien, de los tumultos surgieron en Roma todas las buenas leyes.

> La república es superior a todos los demás regímenes: se presta al movimiento.
>
> LEFORT-MAQUIAVELO

POSDATA: ¿CÓMO SE DIVIDE UNA REVOLUCIÓN? (OCTUBRE, 2019)

Entonces, hay tumulto. Uno se divide en dos. Hay conflicto irreductible entre los Grandes y el pueblo, entre los dominantes y los dominados, entre los gobernantes y los gobernados. Es la lección maquiaveliana según Lefort.

Ahora bien, el polo popular, el polo de la libertad que dice NO, el polo que rechaza ser gobernado, tiene que dividirse a su vez. Es la lección negativa que extrae Lefort de la experiencia soviética, donde el Partido unifica la ley, el poder y el saber, produciendo una nueva dominación.

¿Cómo se divide una revolución? Lefort se inspira en la revuelta húngara de 1956, acontecimiento «maldito» del siglo XX a través del cual tantas cosas se hicieron visibles, silenciado a izquierda y derecha, revolución a la vez antiburocrática y anticapitalista, mucho más profunda que los movimientos aperturistas tipo Primavera de Praga.

En las formas institucionales de la revolución del 56 se advierte una alarma: «cuidado con la concentración del poder». Y la división se divide a su vez: consejos obreros, Parlamento y sindicatos. Lo que Castoriadis considera aún «inmaduro» (formas de democracia representativa combinadas con formas de democracia directa), para Lefort es toda una intuición.

Dar espacio a los antagonismos internos, por regiones y sectores. Reconocer la diferencia social que nos habita, que cada cual está atravesado por redes de socialización diferentes: trabajador, ciudadano, potencial huelguista.

Ensamblar autoridades cuya fuente es muy distinta: derechos liberales (voto, libertad de palabra y asociación), consejos obreros (democracia directa), sindicatos (defensa del trabajo). Legitimar la diferencia y el conflicto interno. Dislocar la ficción de unidad en el bando revolucionario.

No sólo hay que dividir el poder. También hay que dividir la potencia. Por eso la monstruosidad de «un sol poble» anuncia lo peor. Pero también la asamblea como única forma de representación.

La revolución no puede ser sólo «la movilización y fusión de las energías, sino también una experiencia y un deseo nuevo de la diferencia».

REFERENCIAS:

Claude Lefort, *Maquiavelo: lecturas de lo político* (Trotta, 2010).
—, «Una revolución diferente», revista *Nada, cuadernos internacionales*, nº 2, primavera de 1979.

EPÍLOGO

Habitar la incerteza: sobre la transformación social en tiempos de contagio

Rita Segato

Madrid, 22 de junio

Querida Rita, ¿cómo estás?

Por aquí ya desembocados en «la nueva normalidad», que se parece bastante a la antigua aunque envuelta en mascarilla. Se percibe sin embargo un sentimiento de extrañeza tras el largo confinamiento que expresa a mi juicio que no todo cierra. Habrá que estar atento a los cambios. Te quería plantear algo. Un editor de Barcelona se anima a editar un conjunto de textos míos (mis «haikus», como yo les llamo). Me hace mucha ilusión. He reunido los textos donde elaboro la cuestión que estuvimos charlando en México en aquel encuentro de 2018: el problema de los imaginarios del cambio social. Y se me ocurría proponerte una entrevista que pudiese prolongar nuestra conversación y servir como «cierre» del libro.

Las imágenes de cambio resuenan con lo que tú has llamado a veces «retóricas de valor»: narraciones, historias, símbolos que nos ayudan a ver y valorar las prácticas que ya existen y sus potencias de transformación. Y me parece que tu propia formulación del «proyecto de los vínculos» es una constelación de imágenes de las más potentes actualmente, arraigada en las políticas en femenino en marcha. Entonces mi propuesta sería enviarte una serie de puntos/preguntas en torno a los que conversar con tres ejes:

1) *El problema de la necesidad de imágenes o retóricas de valor.*
2) *El problema del peso del viejo imaginario revolucionario, patriarcal y vanguardista.*

3) Los nuevos semilleros de imágenes que detectamos aquí y allá.

Y todo ello atravesado por cuestión del coronavirus, porque si no lo leo mal, tu texto «Todos somos mortales» apunta a que el virus nos desafía entre otras cosas también a reinventar nuestras imágenes de cambio (sobre el tiempo, sobre el enemigo, sobre el poder, sobre el saber).
¿Qué te parece Rita? ¿Te animas? Me haría mucha ilusión seguir la conversación y algo así sería estupendo para el libro. Dime qué te parece. Espero que estés muy bien.

Un abrazo, A.

NOMBRADORES

Rita, lo primero que se me ocurría es conversar un poco en torno a esta cuestión de las «imágenes de cambio». ¿De qué tipo de imágenes estamos hablando? ¿En qué consisten? Para mí no se trata exclusivamente de imágenes literales, sino que pueden ser también historias inspiradoras, figuras o esquemas conceptuales. Encuentro una resonancia contigo muy fuerte cuando hablas de «retóricas de valor». Creo que las imágenes, tal y como las concibo, son formas de ver y valorar *potencias -de cambio y transformación social- que si no pasarían desapercibidas o se percibirían como «poca cosa».*

Cuando comencé a preguntarme qué hacemos aquellas personas que tenemos una inclinación a pensar, un gusto por hacerlo, es decir, cuál es nuestra contribución a la vida, concluí que somos *donadores de palabras,* nombradores. El nombre es lo que llamás *imagen*, un nombre de las cosas es su imagen o, mejor dicho, las imágenes del nombre o, mejor todavía, como alguna vez dijo Ro-

land Barthes, la conjunción de las palabras y las imágenes, pues sólo en esa conjunción ambas encuentran sentido. Yo agregaría: imágenes y nombres viven en el tiempo. En su polisemia y su poliglosia. Viven en el tiempo significa que el tiempo es el aire que respiran, su atmósfera y su cosmos. Poliglosia, usado aquí con licencia, porque son dos lenguajes, el visual y el verbal. Polisemia, porque gracias a ese ensamblaje de lo verbal con lo visual el mensaje se transforma en caleidoscópico, es orgánico en el sentido de que se mueve, se desdobla, florece a lo largo de mucho tiempo y, sin embargo, va marcando un camino y enseñándonos a evitar pensar conclusivamente, a no montarnos en la plataforma de la certeza moral de los que ya saben.

PAGANISMO

Hablando de esta cuestión de las imágenes, un amigo filósofo japonés, Jun Fujita, me dijo una vez: «la potencia no tiene imagen». Quería decir que no hay modelo a priori de la potencia. Que no hay «buena imagen» que sirva siempre, sino que hay que crear imágenes una y otra vez, porque las potencias de cambio son singulares. Es decir, no se trata sólo de pensar en «tener buenas imágenes», sino en inventar otra relación *con ellas. Una relación no rígida, no dogmática, laica y no fetichista, lo que excluye cualquier Libro Sagrado que contenga todas las imágenes que necesitamos de una vez por todas.*

En asociación libre relato aquí un desentendimiento sufrido cuando me llegó una invitación a participar del catálogo de la exposición de una pintora suiza llamada Miriam Cahn, publicado más tarde en inglés como *I as Human* y en español como *Todo es igualmente importante*. La obra está fuertemente referida a la guerra en los Balcanes y sus formas de crueldad extremas, especialmente por la sinrazón sobre el cuerpo de las mujeres. Yo ha-

bía escrito un texto titulado «La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez», pero para esta encomienda decidí escribir sobre la escritura *del* cuerpo de las mujeres, confiriéndoles agencia, capacidad, camino y movimiento, retirándolas del lugar de *víctima-cosa*. Mi pulsión, mi *potencia*, fue desobedecer y decir que estaban vivas, y no solamente que estaban vivas, sino que daban vida y que activamente andaban sobre una superficie indistinta, sin cuadrícula, sin ruta y, sobre todo, sin destino preciso. Pero se movían. Utopía no existía más. Para mí estas pinturas significaron una alegoría importantísima, pero a la curadora, Marta Dziewanska, no le gustó mi desobediencia, aunque acabó publicándolo.

Veo el destino de la humanidad de esta forma: una lucha que se realiza en un movimiento no acumulativo, no prescripto, no obediente de un diseño ni fijado en un destino. Lo veo, como en estas pinturas, como la forma en que la vida supera a la muerte justamente porque zafa de la fe habitual en el control y el deber ser. O porque siempre esa creencia, aunque lo intente, acaba fracasando. También como imagen veo la danza del coreógrafo japonés, Kazuo Ohno, ya fallecido, y su manera de pensar el movimiento: sin simetría y siempre estacionándose en una posición incómoda, fuera del eje de gravedad del cuerpo que baila. O mejor: desafiando a la plomada y a la gravedad. La parada, así, no es otra cosa que instancia del movimiento. Todos los intentos de capturar o representar la historia que hacemos constantemente son desafiados por estos dos conjuntos de imágenes. Ellas desafían el cuento cerrado. En ese sentido nos sirven para librarnos de la certeza gramatical, de la representación acabada, y para mantenernos hablando, que es lo que importa.

A mí me gusta hablar de una «relación pagana» con las imágenes: pagana y no fundamentalista, politeísta y no monoteísta. Tú has insistido mucho últimamente en el valor de la pluralidad.

Creo que el monoteísmo es falsedad ideológica, por eso tiende naturalmente a la guerra y al exterminio, al final, del no converso, por detrás del cual se esconde la muerte del convertido. La pluralidad del cosmos es superior al monoteísmo y nunca podrá ser capturada por la idea monopólica de un único dios, una única forma del bien, una única forma de justicia, una única verdad y una única belleza. Los dueños del mundo quieren eso. Intentan imponerlo. Saben que lo necesitan... Por eso siempre digo que nuestro lado es el pluralismo y que nuestros antagonistas de proyecto histórico son monopólicos. El monopolio es imposible, pero hasta que eso se constata una y otra vez en la historia, el dolor y la muerte son incalculables.

Lo fundamental es poner el movimiento en el centro de la vida: vida es movimiento, entenderlo y vivir de acuerdo. Eso es, en sí, revolucionario.

También entender que poder y potencia pueden ser entendidos de forma diferente y hacer un esfuerzo por plantar allí una diferencia: poder es de algo: poder algo, poder alcanzar una meta, poder obtener, poder dominar; potencia es una cualidad de todo lo vivo. Pensado de esa forma, el poder puede oponerse a la potencia, intentar dominarla, enclaustrarla, cercarla, encaminarla, reducirla, controlarla.

LAS IMÁGENES DE REVOLUCIÓN

Antes de entrar en la cuestión de la pandemia, quería conversar algo sobre las imágenes de revolución que hemos heredado. Alguna vez hemos hablado de Gramsci y su imagen de revolución como proceso, con sus mareas altas y bajas, y no como acontecimiento o corte mayor en la historia que rompe el tiempo en dos (viejo/nuevo). Muy al estilo del movimiento que describes. ¿Te parece que la política revolucionaria ha sido una «política en masculino», con excepciones tal vez como esta de Gramsci? Es

decir, ¿hay un molde patriarcal en los imaginarios del cambio social que hemos heredado?

El molde patriarcal establece un destino prefigurado, obligatorio, concebido por quienes se arrogan la posición de la superioridad moral y la capacidad de establecer un «deber ser». En ese sentido, soy muy crítica de la forma en que el sentido común revolucionario acabó entendiendo la «utopía». Así la aprendimos en la militancia de los años 70: ya se sabía cómo debería ser el mundo que tendríamos que construir, ya conocíamos todas sus cualidades y características. No había nada incierto en ese futuro al que nos dirigíamos: igualdad, ausencia de división del trabajo entre manual e intelectual, espiritualidad prohibida, inexistentes el desvío, la desobediencia y el desafío del rostro del otro. La «ética de la insatisfacción» como motor de la historia, a la que me referí en un texto hace mucho tiempo, ya no tendría más razón de ser. Para empeorar las cosas, la ruta tendría que pasar por el Estado como agencia capaz de reorientar la historia.

Esa manera de entender la utopía inevitablemente se tornó autoritaria y, por lo tanto, la agencia que debía conducirnos hasta allá, también. El método del «centralismo democrático» se convirtió en «verticalismo democrático» y originó un contrasentido gritante y vergonzoso. Su correlato de la «acumulación de fuerzas» trajo consigo el matonismo y caudillismo de los progresismos, y lo que llamo en un texto de los años noventa «política territorial», faccional. Por otro lado, hay colonialidad y patriarcado al interior de los movimientos sociales. Son apropiables por matrices de politicidad eurocéntricas y patriarcales. Por eso, es para mí una inspiración importante la diferencia que Aníbal Quijano propone entre los movimientos sociales y el «movimiento de la sociedad». Solo este último es capaz de conducir la historia. Veo representado este ideario en el importante documental «Río Profundo» sobre la vida y el pensamiento del gran activista peruano Hugo Blanco, a quien Arguedas llamó «corazón de piedra

y paloma», quien también afirma que las vanguardias se apropian de las luchas de las gentes y las malogran. Al hablar de un mundo radicalmente plural como meta última quiero decir que el proyecto histórico es el de mundo sin hegemonía, y eso es lo que las izquierdas convencionales y apegadas a lo que ya pasó y no llegó a destino no consiguen ni entender ni vislumbrar.

POLITICIDAD EN CLAVE FEMENINA

Un camino al futuro podrá ser por la mano de las mujeres, como digo en mi «Manifiesto en cuatro temas», un texto reciente. Las mujeres nos recuperamos hoy del secuestro y monopolio por la esfera pública colonial-moderna de todo enunciado que se pretenda político. Antes de la nuclearización del espacio doméstico, con su consecuente transformación en íntimo y privado, ese espacio era habitado y atravesado por una cantidad de presencias. En España, pensemos por ejemplo en Andalucía, antes del vaciamiento del campo con sus casas comunales y la gran caída de la posición de las mujeres que eso significó. En el espacio de esas casas comunales, en el mundo tribal y campesino, las mujeres desempeñaban su propia tarea de gestión de la vida «casa adentro», como le llaman las comunidades negras de Ecuador. Por un descuido retórico, no le llamamos política. Esa *otra* política, ese otro estilo y tecnología de gestión de la vida, hacía desde allí su impacto e incidía en la deliberación de los hombres, en su parlamentación «casa afuera», afectando la vida colectiva.

Esa politicidad quedó en el rescoldo, se encuentra allí, en los jirones de comunidad que todavía están, aunque durmientes, en la vida de las grandes ciudades en España y en América Latina, pues hay muchas razones para pensar en España como una nación criolla también, a mitad de camino entre la Europa central y nuestro mundo, mi mundo, del otro lado del mar. América Latina y España como nación nacieron juntas, en secuencia, sin solución

de continuidad: 1492. Con el proceso colonial-moderno, la gestión «casa adentro» se despolitiza totalmente, se transforma en el resto y margen de la vida política. Y la mujer se vuelve completamente vulnerable, encapsulada en su nicho íntimo y privado. Los movimientos de las mujeres hoy, la forma en que toman la calle, el modo de sus alianzas, sus inmensas conquistas en el campo discursivo, la expansión de su discurso político y resonancia en todas partes, recupera y reata la memoria de una politicidad cuyos hilos de memoria quedaron intersectados, rasurados, impedidos de continuar su historia.

Ese modo de gestión y deliberación, esa tecnología de sociabilidad, esa otra politicidad tiene algunas características reconocibles, diferentes: una politicidad en clave femenina no es utópica sino tópica, pragmática y orientada por las contingencias, no principista en su moralidad, investida en el proceso más que en el producto, y sobre todo solucionadora de problemas y preservadora de la vida en el cotidiano. La forma de arrebañar de las mujeres es otra muy distinta a la forma de arrebañar dentro del estilo patriarcal. Ahora, es necesario entender que no se trata de biologizar las posiciones. Mujer y hombre no son dos cuerpos sino dos historias que, entrecruzándose, llegan al presente, con su archivo de experiencias, habilidades y formas de gestión de la vida en sus espacios propios —sus *politicidades*. El cuerpo de la hembra y el macho de la especie no son más que íconos que representan a quienes transitan cada una de esas historias. Pero a lo largo de un muy largo trayecto, en el mundo aldea y en las sociedades de organización comunal, no era el cuerpo sino el papel social, afectivo, sexual y laboral lo que definía la ruta en que la persona se encontraba. La transitividad de género fue mucho más posible en el pasado que en el presente, cuando comenzamos a recuperarla. Muchas etnografías de sociedades escasamente contactadas lo demuestran desde hace mucho en la antropología. Los cuerpos se fijan como sujetos de cada una de esas dos posiciones solo con la conquista y colonización de América. Al mismo tiempo que se

inventa la raza. Racialización, como atribución de una biología otra —una naturaleza otra— a los vencidos, y biologización de los géneros en el sentido de la cancelación de las formas de transitividad entre roles que los mundos comunales habían conocido, son dos procesos coetáneos y recientes.

CÓRDOBA O LA HUMANIDAD PLURALISTA

Me pregunto cómo relacionarnos con ese pasado de las revoluciones, Rita. Me impresionó una cosa que me dijiste en México cuando nos conocimos en 2018: «ni siquiera tenemos que descartar al Dios Único en nuestro politeísmo, sólo debemos descartar su carácter exclusivo y excluyente». ¿Podemos hacer lo mismo con el imaginario tradicional de las revoluciones pasadas? No descartarlo, como quisiera seguramente una cierta exigencia de arrepentimiento, borradura y reconciliación con el estado presente de cosas que se nos hace desde la derecha, sino más bien destituirlo de su carácter excluyente e incluirlo, conocerlo, entenderlo.

El tema es que el politeísmo es superior al monoteísmo. Lo digo sin titubear. Porque el politeísmo consigue incluir al monoteísmo, al dios único, pero el monoteísmo no puede hacer eso con las otras divinidades. Solo puede realizar tres operaciones: extinguirlas, mediante la conversión de quienes creían en ellas; incorporarlas mediante una grilla de equivalencias —una digestión mediante una forma particular de procesamiento: la conversión simbólica; o exterminar a las personas que las profesan. No hay otra... Por lo tanto, los tres monoteísmos tienden naturalmente al etnocidio o al genocidio. Es propio de su naturaleza.

Hubo, sí, claro está, algunos —raros, creo yo— experimentos de convivencia de los monoteísmos. Córdoba fue uno de esos experimentos. Un grandioso momento de la Humanidad, de una humanidad pluralista, como debe ser. Y algún cierto tipo de ecu-

menismo en el cual no se procedió por la búsqueda de equivalencias para el proceso de digestión o conversión simbólica, sino por la complejidad extrema de una conversación entre mundos diferentes, en los cuales lo inconmensurable de las posibilidades humanas se hizo presente y lo radicalmente otro encontró su lugar.

¿Es posible aplicar esa reflexión sobre el campo de las creencias entendidas como «religiosas» al campo de las creencias políticas y de las revoluciones? ¿Puede ser que el monopolio no sea una tendencia, un rumbo inevitable de la historia occidental? ¿Qué relación guarda esta reflexión con el tema de las revoluciones?

Al intentar responderte no puedo sino recordar el espanto que sentí al percibir por primera vez que Aníbal Quijano nos estaba diciendo que tanto el proyecto capitalista como el proyecto socialista eran igualmente eurocéntricos: «el debate político mundial ha sido prisionero de dos perspectivas eurocéntricas mayores: el liberalismo y el socialismo, cada una con sus propias variantes», pero ambos dominados por el proyecto de una modernidad eurocéntrica instrumental y tecnocrática[1]. Entonces, hemos estado, en la política, dentro de un paradigma que contiene dentro de sí tanto a la religión como a la política. ¿Podríamos llamarle paradigma post-cordobés, que no es muy diferente que decir post-colonial? Es posible abandonar, romper el cerco, de este paradigma de colonialidad y monopolio de la divinidad, del bien, de la verdad y de la belleza?

Rescato, sin embargo, las prácticas, la reflexión teórico-política y la búsqueda de conocimiento disfuncionales al proyecto histórico del capital. Desconfío, como Aníbal Quijano y como Hugo Blanco, de las vanguardias, que arrebañan y capturan la fuerza

1. Quijano, Anibal 2009 «Las paradojas de la colonial/modernidad eurocentrada (A la memoria de Andre Gunder Frank)», *Hueso Húmero*, abril, Lima, N° 53.

del camino de transformación de los pueblos. La lucha es en todos los frentes y por una diversidad de caminos y formas. Cuando la felicidad y el placer sean otros, la historia cambiará de rumbo.

LA INCONTROLABILIDAD DEL TIEMPO

Rita, he leído y releído tu artículo «Todos somos mortales. Del significante vacío a la naturaleza abierta de la historia» sobre la crisis del coronavirus. Me sale decirte lo siguiente: me parece que ahí vienes a plantear de alguna manera que la pandemia cambia la situación objetiva-subjetiva y propone un nuevo principio de realidad a la luz del cual también el cambio social (y el imaginario del cambio social) ha de ser repensado. El virus —¡un pequeño bichito, no una insurrección victoriosa!— pone un límite al proyecto de dominio del mundo (la razón del capital) y cuestiona los mismos paradigmas en torno a los que pensábamos el cambio social. No sé si te parece una lectura adecuada o exagerada...

¡Con toda y absoluta certeza! ¡Qué bien leído, Amador! Hay muchos temas por detrás de lo que podría llamarse, a pesar de no querer caer en el reduccionismo de esa operación, ruptura de la episteme cartesiana... Es posible que esa episteme esté por detrás de todo lo que deseamos dejar atrás, escondida como la mano del titiritero en un *wayang kulit*: la neurosis de control, o neurosis monoteísta de Occidente, como la llamo en mi libro *Santos e Daimones*, que pone a conversar la tradición de la imagen en Occidente con la tradición africana como la tenemos en Brasil en las religiones de la gente. La cosificación de la vida, que sucede a izquierda y a derecha, es la «madre del borrego», porque solo cuando la vida se vuelve cosa es posible controlarla por completo. Deja de ser vida en relación, incontrolable, para tornarse vida cosa, bajo control y, al final, inerte. Es por eso que suelo colocar en tensión las dos formas de la vida, del deseo, de las metas con-

cebibles de satisfacción y felicidad en oposición, y en última instancia incompatibles e irreductibles la una a la otra: el proyecto histórico de las cosas y el proyecto histórico de los vínculos. Vivimos un vida anfibia entre ambos caminos, un pie en cada uno, pero llega siempre el día de tener que elegir qué preferimos perder o, dicho de otra forma, qué no podemos perder... La transformación de la sociedad, condición de posibilidad —y no consecuencia— para un acontecimiento revolucionario que de a luz la reorientación de la historia en otra dirección más benigna para más gente (mi plus-quam-básica definición de ese nuevo y muy desconocido horizonte de destino) va a depender de que seamos capaces de elegir, por felicidad y satisfacción, no por obligación, el proyecto histórico de los vínculos.

Volviendo al tema. El cartesianismo convierte a la vida en cosa, transforma el cuerpo en res-extensa, sacrifica la vitalidad —que es movimiento, y el movimiento es tiempo e incerteza— para observarla, conocerla, cercarla y apropiarla. Aspectos todos de lo mismo. Es posible entonces cercar la vida, ponérsela en el bolsillo, decir que se la conoce y declarar, como alguien intentó, «el fin de la historia». Pero el problema es que ese «fin de la historia», para serlo, tendría que incluir también el fin de la historia natural, y eso es lo que la pandemia declara imposible. Rompe la cápsula de control de la nave espacial en que la especie emprendería su viaje de sobrevuelo sobre el planeta y sobre otros planetas también. Y ahí caemos en la cuenta de que esta pandemia, por eso mismo, tiene características que ninguna otra anteriormente tuvo: las históricas -pre-modernas, pre-cibernéticas y anteriores al fin de la guerra fría y a la emergencia de un mundo unipolar- no atacaron la certeza de que la historia es apresable, encapsulable, porque esa certeza era todavía inexistente. Fueron pandemias de un tiempo en que lo incierto podía suceder porque no se había alcanzado todavía, hasta muy recientemente, la última fase de la certeza cartesiana. Y las otras pandemias mortales contemporáneas fueron mantenidas lejos de los centros, lejos del espacio habitado

por los dueños del planeta y como enfermedades de «minorías»: HIV con su foco en la colectividad homosexual, Evola en África. La ilusión del control sobre la vida se encontraba ya en su auge y casi llegando a un paroxismo del progreso —alegorizado por la matrix teniendo los hilos de todo lo que se mueve—, porque quienes tenían el «control de las cosas» ya no veían o no sentían la muerte, expulsada a un mundo periférico, remoto. Sucedió, sin embargo, que ella, la muerte, se fue mostrando viva, de a poco, llegando a Europa primero por el mediterráneo, con el pequeño niño rubio dejado inerte en sus costas (tenía que ser rubio para que pudieran sentirla como muerte real, próxima) .... Y, al poco tiempo, se acercó más y se mostró más viva, la muerte, como posibilidad de muerte próxima para todos y en cualquier momento. Sucede que no estamos afuera de la historia de los seres vivos, estamos dentro. Y a esa historia nada la cancela.

El virus cuestiona, pues, la idea de controlabilidad del tiempo. *Y viene a recordarnos la imprevisibilidad y apertura del tiempo histórico. Pero también los proyectos de transformación del mundo han sido troquelados en el molde del dominio del tiempo: progreso necesario, etapismo, victoria final. Lo que tú propones es, no tanto otro relato u otra manera de apresar el tiempo, como una* racionalidad distinta: *la racionalidad del* estar. *Aprender a* estar, *dices, ¿cómo sería?*

Hay un canon de control como método para el proyecto histórico del capital, pero hay también un canon de control como método para el proyecto histórico de las izquierdas. Como propuestas son dos teologías contrapuestas. Pero la forma en que piensan el camino histórico es la misma. Eso ya lo vieron los post-estructuralistas y también el pensamiento decolonial, y propusieron la disfuncionalidad, la erosión, la desestabilización del orden del discurso, las fisuras en su tela. ¿Y cuál es el camino? Percibirse dentro y mecido por la historia, por la multitud, recogido por los

jirones de comunidad que todavía, en algunas situaciones, nos albergan. Usar las manos y las palabras para, con placer, retejer esos nidos a partir de los hilos sueltos, que afloran en sus rasuras buscando anudarse y encontrar continuidad.

¿QUIÉN ES EL ENEMIGO?

Una segunda clave del principio de realidad que impone (o más bien «desoculta») el virus es el tema de las interdependencias complejas en que consiste la vida. El virus ha saltado todo tipo de barreras: entre países y Estados, entre clases sociales, entre los seres humanos, entre los seres humanos y las formas de vida no humanas. Hay una cierta «cualquiereidad» en el virus: tanto el contagio como el cuidado dependen de cualquiera. ¿No cuestiona eso radicalmente las nociones de amigo/enemigo según han sido pensadas en las lógicas revolucionarias tradicionales? Mi amigo Juan Gutiérrez propone distinguir «el» enemigo de «lo» enemigo, pensarlo no tanto como una persona o un grupo acotado, sino como una estructura, una dinámica o una acción. Siempre sería posible encontrar en las «personas enemigas» una humanidad con la que conectarnos, más acá o más allá de esa estructura, esa situación de enemistad o esa acción. Repensar la enemistad significaría entonces despejar el terreno para encontrar el mayor número de amigos posibles, multiplicar las posibilidades de cooperación más allá de las barreras excluyentes (ideológicas, sociológicas, etc.).

Estamos demasiado capturados por un pensamiento de la política que es exterior, burocrático y principista. La politicidad propia de la historia de las mujeres, así como la de los pueblos de estructura comunal, ambas profundamente vinculadas entre sí, sufrieron una intervención y una interrupción, tuvieron su camino bloqueado y los hilos de su memoria rasurados, la continuidad de su forma de gestión, o politicidad propia, fue obstruida y su camino

interceptado. Las riendas de lo político fueron usurpadas por la politicidad de los hombres con su modelo patriarcal de gestión protocolar, distanciada, su forma propia de parlamentación entre las casas, entre las aldeas, entre pueblos y más tarde frente y dentro de la arena del Estado y la esfera pública, que con el proceso colonial-moderno se transforma en la burocracia y en un pensamiento de los procesos políticos que no consigue librarse de la captura burocrática.

Podría pensarse que el anarquismo sería diferente. Pero cuento una historia que recordé hace poco, cuando hablaba para una platea de mujeres de sindicatos en La Plata, durante el encuentro anual de mujeres de Argentina el año pasado. Al terminar de hablar, un hombre español, por su acento, me interpeló diciendo: «eso ya lo hemos visto en España hace 80 años», pues interpretaba que mi posición era anarquista. Y le respondí con una historia de mi madre: se encontraban ella y una de sus hermanas visitando el cementerio de la Chacarita en Buenos Aires, hace muchos años, cuando se toparon con una bóveda adornada por un enorme monumento de una novia (sic: una gran estatua de mujer vestida de novia). Mi madre, perpleja, le preguntó a mi tía qué sería aquello. Y de la boca de mi tía vino la explicación: aquello era el caso de Adela, una modista que conocían. Paco, su compañero, emigró primero y, en cuanto pudo, la llamó para que se juntara a él en Argentina. Pero Paco era anarquista. Tuvieron seis hijos. Ella lloró y lloró, año tras años, mientras cosía. Lloró toda la vida porque quería casarse con él. Pero los principios anarquistas de Paco le impidieron hacerlo. Cuando murió Adela, entonces, los hijos, quién sabe ahora con qué fin, le construyeron un monumento vestida de novia encima de la tumba. Y fue con esta pequeña historia que le respondí al hombre de la platea por qué lo que propongo como politicidad de las mujeres no es anarquismo, sino otra cosa.

El mundo de las mujeres viene de una historia que siempre administró la vida de otra forma, lo que antes llamé llamo «politicidad en clave femenina», que está allí, que prosigue, pero sin

nombre, sin retórica de valor propia que permita identificarla como labor política. Es un terreno más incierto. Es una política no basada en principios fijos y sí en una gran capacidad de improvisación de acuerdo a la lectura de las circunstancias. Que no niega la contingencia y por lo tanto no niega el tiempo. Los principios, una vez establecidos, niegan el flujo temporal en que se encuentra la vida. Y también, en un mundo regido por la productividad, el tiempo que no se transforma en producto no existe. «Lo» enemigo es ese orden, y su origen y fundamento, el orden patriarcal como matriz de desigualdad y expropiación de valor fundante de todos las otros. He dicho muchas veces a nosotras, las mujeres: nuestro enemigo no son los hombres, sino el patriarcado. Y el patriarcado es un orden político. No es ni una cultura ni una religión, pues se encuentra por detrás de las vestimentas de las costumbres y las religiones de toda la diversidad de pueblos. Es ese orden, hegemónico, arcaico y atávico, lo que hay que identificar diariamente en nuestras actitudes, deseos y concepciones, para intentar desarmarlo. Es un orden cuyas posiciones en tensión se iconizan en las figuras del hombre y la mujer. Pero esos íconos, esos significantes de las respectivas posiciones, no son las posiciones en sí sino su representación.

¿Cómo alcanzaría al virus y al tema de la pandemia esta reflexión?

Solamente si reconocemos el espacio interno, de la casa, y reconocemos también su tiempo, el tiempo en que transcurre... El problema es que en ese espacio interno estamos tensionados ahora mismo por dos propuestas que nos tironean: la propuesta de la productividad que fuerza su entrada por la hendijas de puertas, ventanas y muros, y nuestro instinto en retirada, nuestra pulsión reflexiva y memoriosa, nuestro repliegue al ensimismamiento, que asoma y brota por todas partes, como un musgo que comienza a recubrirnos. Siento esta tensión, este tironeo por dos fuerzas

opuestas como muy doloroso, paralizante. Pienso que la vida hoy debería componerse de comer y hacer comer —en el sentido de proveer a los que no tienen, como mucho del trabajo comunitario está haciendo—, sentir y pensar. Y nada más. Me vienen varios ejemplos de ese «mirad los lirios del campo» a la cabeza. Cosas, situaciones que he visto, pueblos que he conocido. Y siento con más dolor todo lo que me impide ir en esa dirección.

RETAGUARDIAS

Este virus humilla las pretensiones de poder y saber típicas del «proyecto de las cosas» occidental: incluso los políticos estos días confiesan una y otra vez que «no saben» (qué es el virus, cómo evolucionará) y «no pueden» (asegurar la vuelta a la normalidad, etc.). Pero tampoco el proyecto revolucionario era ajeno a esas pretensiones de poder-saber, de control y dominio de todo. Se entretuvieron muchas ilusiones fatales sobre la omnipotencia del matrimonio Ciencia-Partido *durante el siglo* XX. *La idea de «vanguardia consciente» está ligada a ese «paradigma de gobierno». Podríamos pensar entonces que lo que más necesitamos hoy, no son vanguardias que empujan la transformación social hacia un fin predeterminado, sino retaguardias que van acompañando lo que ya se va haciendo, las prácticas realmente existentes. Esas «retaguardias» estarían liadas a otro imaginario del cambio, que me gusta llamar —después de otros— «paradigma del habitar».*

Las ideas del «paradigma del habitar» y de la «retaguardia» son brillantes, y no podría yo agregar nada. Lo único que podré es apropiarme de ellas, citarlas... Qué importante es haber puesto un nombre al elemento esencial, la vida misma. Sin esa «retaguardia», sin formas de habitar en camino, en el tiempo, en transformación, no hay revolución que cobre existencia real. Solo hay gatopardismo, que es lo que se ha visto siempre... Por eso podemos afirmar

que el poder —económico, político— cambia de manos, pero el prestigio no. Y el poder basado, apegado, recostado en el prestigio es el poder más real. ¿Podríamos llamarle «retaguardia del poder»? Porque el poder también tiene su retaguardia, su modo de existencia que resguarda su permanencia, su persistencia. El modo de vivir para las cosas, en la cosificación y en la adquisición. Lo que tenemos entonces, pensándolo bien, es una confrontación entre «retaguardias». ¿Será eso lo que llamo de antagonismo entre «proyectos históricos», el de las cosas y el de los vínculos? ¿El del capital y todo lo que lo socava y le resulta disfuncional?

Todavía, unas palabras sobre las palabras. Cuando intentamos hacer camino al andar no podemos menos que ir a tientas. No hay calles ni avenidas, mucho menos un puerto seguro de llegada. Ni firme es tampoco el puerto seguro de partida. Cuando escribí mi texto «Todos somos mortales» al que te referís al comenzar esta entrevista, es precisamente eso lo que tenía como paisaje mental y de lo que quería hablar: la incerteza. Su necesidad: la incerteza imprescindible. Entonces, quiero agregar al concluir que cuando hablamos de la política hoy, de la búsqueda de un bienestar mayor para más gentes y, de esa forma, de nuevas formas de gestión de la vida, no podemos sino hacerlo andando a tientas en la semioscuridad de este período histórico post-revolucionario porque es post-todas-las-revoluciones-de-la-modernidad. Quizás inclusive post-colonial-moderno, en un tránsito que se abre y solo afirma eso, lo que ya es mucho: que transita en un tiempo abierto, que anda, y que elude las definiciones porque el movimiento ya, en sí, con su temporalidad en flujo, es revolucionario... Por eso han querido congelarlo, enyesarlo, capturarlo, tanto con el fin de la historia proclamado en Harvard como con la imaginería de la iconografía socialista: o no vamos a ninguna parte, o sabemos perfectamente hacia donde vamos, que es lo mismo, al final.

Crear imágenes no es otra cosa que imaginar, e imaginar tiene que ver con plasmar el imaginario en que se representan las enti-

dades que no tienen nombre todavía, lo que existe como virtual, posible, ya a nuestro alrededor, pero de una forma fantasmática. Por lo tanto, no debe asustarnos —aunque, por nuestra endoctrinación y entrenamiento para la fe en las certezas nos hayan inculcado lo contrario— ni avergonzarnos escribir a tientas, buscándole los nombres a la vivencia de una temporalidad abierta, de una manera desconocida de politizar. Politizando con neologismos abrimos cuñas domésticas en lo público, hasta hacerlo perder su presunción escolástica y normativa, creando un universo molecular de rituales vinculares, amigos, minimalistas, de palabra y acción minimalista, para ir pisando completamente a tientas en el terreno radicalmente desconocido que se llama futuro, pero que no sabemos exactamente dónde está. Orientados por una pulsión ética particular: la ética de la insatisfacción. En ese sentido, quizás sea interesante darse cuenta de que la estructura dialéctica de la historia, que sí creo es identificable y constatable, no hace, como muchos han creído y todavía creen, que se trate de una guerra que hay que vencer o de la presencia de un enemigo que hay que destruir, sino de una tracción —en la que una retaguardia es muy importante, como decís vos— que reoriente la historia hacia un bienestar mayor para más gente.

PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS

¿HAY QUE GUARDARSE LA MEMORIA EN EL BOLSILLO?, publicado el 28 de febrero de 2014 en el blog Interferencias de eldiario.es

¿SALIR DEL SIGLO XX? EL PROBLEMA DE LAS IMÁGENES DE CAMBIO, publicado el 14 de noviembre de 2017, con el título de «Reimaginar la revolución», en el blog Lobo Suelto

MICHEL FOUCAULT: UNA NUEVA IMAGINACIÓN POLÍTICA, publicado el 24 de junio de 2014 en el blog Interferencias de eldiario.es

REABRIR LA CUESTIÓN REVOLUCIONARIA (LECTURA DEL COMITÉ INVISIBLE), publicado el 23 de enero de 2015 en el blog Interferencias de eldiario.es

UN TIEMPO DE REVUELTAS (LECTURA DE ALAIN BADIOU), publicado el 20 de septiembre de 2013 en el blog Interferencias de eldiario.es

RESISTIR ES CREAR: ENTREVISTA CON MIGUEL BENASAYAG, publicado el 24 de abril de 2015, con el título de «Resistir no es sólo oponerse, sino crear, situación por situación, otras relaciones sociales», en el blog Interferencias de eldiario.es

POLÍTICA LITERAL Y POLÍTICA LITERARIA, publicado el 30 de noviembre de 2012, con el título de «Política literal y política literaria (ficciones políticas y 15M)», en el blog Interferencias de eldiario.es

POTENCIAS Y PROBLEMAS DE UNA POLÍTICA DEL 99%: ENTREVISTA CON JACQUES RANCIÈRE, publicado el 24 de enero de 2014 en el blog Interferencias de eldiario.es

POLÍTICA DE CLASE COMO POLÍTICA DEL ENCUENTRO, publicado el 9 de febrero de 2018 en el blog Interferencias de eldiario.es

EL ENEMIGO Y *LO* ENEMIGO: CONVERSACIÓN CON JUAN GUTIÉRREZ, publicado el 10 de octubre de 2012, con el título de «El 15M deconstruye las imágenes de enemigo», en el blog Interferencias de eldiario.es

RESISTENCIA NO VIOLENTA EN PALESTINA: ENTREVISTA CON ALI ABU AWWAD, publicado el 29 de agosto de 2011 en el blog Fuera de lugar del diario publico.es. Realizada con Juan Gutiérrez en el marco de los encuentros Paz en positivo: un reto posible (8 de junio de 2010, Bilbao)

COOPERAR CON EL ENEMIGO: LECCIONES DE *JUEGO DE TRONOS* (con Francisco Carrillo), publicado el 6 de octubre de 2017 en el blog Interferencias de eldiario.es

DEL PARADIGMA DEL GOBIERNO AL PARADIGMA DEL HABITAR, publicado el 11 de marzo de 2016 en el blog Interferencias de eldiario.es

POLÍTICA PARTISANA CONTRA POLÍTICA DE PARTIDO: ENTREVISTA A VALERIO ROMITELLI, publicado el 11 de diciembre de 2015 en el blog Interferencias de eldiario.es

LA RED COMO INSPIRACIÓN: CONVERSACIÓN CON MARGARITA PADILLA, publicado el 10 de enero de 2013, con el título «Internet puede inspirar una nueva política a la altura de la complejidad de nuestro mundo», en el blog Interferencias de eldiario.es

OLAS Y ESPUMA: OTROS MODOS DE PENSAR ESTRATÉGICAMENTE, publicado el 10 de septiembre de 2012 en el blog Interferencias de eldiario.es

LAWRENCE DE ARABIA Y LA NO BATALLA DE SOL, publicado el 19 de agosto de 2011 en el blog Fuera de lugar del diario Público.es

DOCE ACCIONES INSPIRADORAS PARA BURLAR LAS LEYES MORDAZA (con Leónidas Martín), publicado el 6 de diciembre de 2013 en el blog Interferencias de eldiario.es

APUNTES SOBRE LA NO-VIOLENCIA, publicado el 3 de agosto de 2011 en el blog Fuera de lugar del diario Público.es

LA REPÚBLICA DEL 99%, artículo escrito para el número 173 del periódico *Diagonal*. Publicado el 26 de abril de 2012 en el blog Fuera de lugar del diario Público.es

JOHAN CRUYFF Y LA DEFENSA DE LA CASA INVISIBLE, entrada publicada en Facebook el 10 de agosto de 2018

UN MUNDO RESTRINGIDO. COMENTARIO A UN DISCURSO DE PABLO IGLESIAS, publicado el 28 de octubre de 2016 en eldiario.es

NO HAY FRACASO SI HAY BALANCE: PODER Y POTENCIA EN EL CICLO 15M-PODEMOS, publicado el 28 de junio de 2019 en el blog Interferencias de eldiario.es

ELOGIO DEL TUMULTO, publicado el 16 de octubre de 2019 en el blog Interferencias de eldiario.es

«Finalmente, dije que esta clasificación no se terminaría aquí y enseguida. Se verá claramente que he cumplido mi palabra. Pero ahora haré que mi sistema quede inacabado, como la gran catedral de Colonia, con la grúa erguida en lo alto de la torre sin terminar. Y es que las pequeñas construcciones pueden terminarlas sus propios arquitectos; las grandes y auténticas dejan siempre la piedra de clave a la posteridad. Dios me libre de completar nada. Este libro entero no es más que un borrador; mejor dicho, el borrador de un borrador.»

HENRY MELVILLE, *Moby Dick*

HUELLAS Y SEÑALES

Amador Fernández-Savater

HABITAR Y GOBERNAR

Inspiraciones para una nueva concepción política

Esta es una época de revueltas, pero ya no de revoluciones. ¿Ya no o aún no? Depende también seguramente de nuestras imágenes de lo que es una revolución.

Hay mil prácticas cotidianas de transformación social, movimientos y luchas muy importantes, otras maneras de pensar lo político. Pero suceden a veces sin lenguajes y formas propias, bajo el umbral de algunas imágenes congeladas del pasado: la vanguardia consciente, organizada en Partido, al asalto del Palacio de Invierno.

Ese desacople entre imágenes y prácticas, entre lenguajes y experiencias, es una de las razones del actual *impasse* de la política de emancipación: el capital conquista día a día nuevas capas del ser, barriendo las medidas puramente reactivas y defensivas. ¿Cómo se para?

Tomar la iniciativa, una nueva ofensiva, pasa por afirmar otras imágenes de cambio, por *reconcebir la revolución*.

THEMA: QDTS


ISBN: 978-84-18273-03-2





